

✓
مُولَوِي چَمِي كُوِيْدِي

مُولَوِي چَمِي كُوِيْدِي

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِنَّا جَاءَكُم بِالْبَيِّنَاتِ

نَحْنُ أُولُو

تَالِيف

اِسْتِجْلَالِ الدِّينِ هُمَايِي

ACC No 257600

KASHMIR UNIVERSITY
LIBRARY.

DATE LOANED

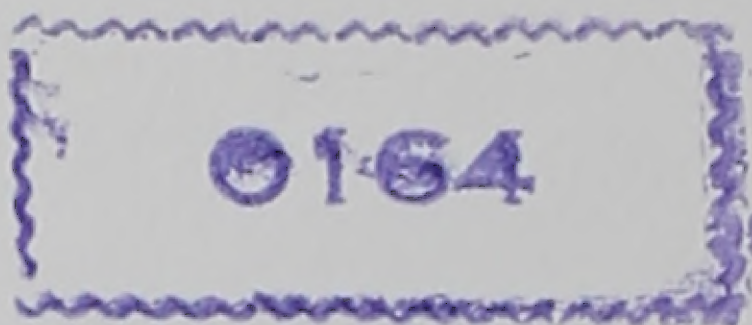
Class No. 954 Book No. H47T

Vol. _____ Copy _____

Accession No 26467

--	--	--

400
2 vol.



2575⁰⁰
13-2-86

6096

570, 5076 0/2 ~~max~~

KASHMIR UNIVERSITY
LIBRARY.

DATE LOANED

Class No. 954 Book No. H47T

Vol. _____ Copy _____

Accession No 26467

--	--	--

مولوی چپ نامہ

«مولوی چپ می گوید»

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ نَحْمَدُكَ اللَّهُمَّ الَّذِي هَدَيْتَنَا إِلَى هَذَا

بخش اول

تالیف

استاد جلال الدین ہمدانی



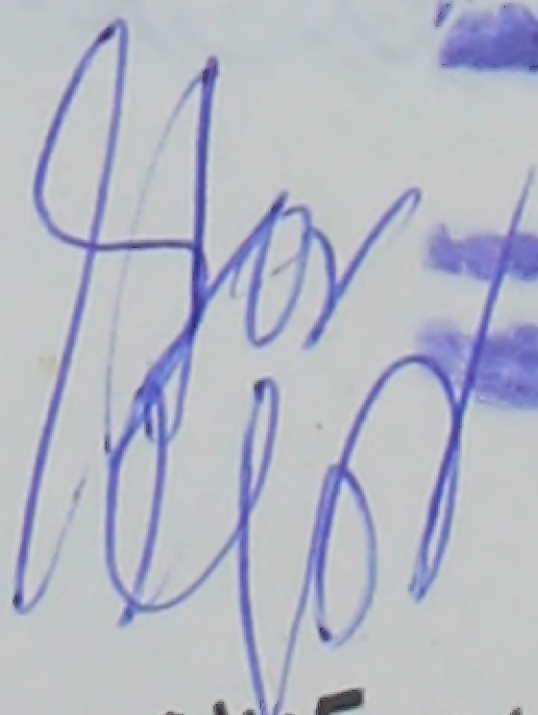
شورای عالی فرهنگ و هنر
مرکز مطالعات و تحقیقات فرهنگی



انتشارات آسمان
تهران ۱۳۳۶

چاپ اول ۲۵۳۴

چاپ دوم ۲۵۳۶



LIBRARY UNIVERSITY
Iqbal Library
No. 257500
13.2.56

مولوی نامہ «مولوی چہ می گوید»

تألیف استاد جلال الدین ہمائی

انتشارات آگاہ

تہران، شاهرضا، مقابل دبیر خانہ دانشگاہ

چاپ دوم این کتاب در تابستان ۲۵۳۶ در چاپ افست مروی بہ پایان رسید.
حق چاپ محفوظ است.

عزیزت و ملاک و مولوی کا نام بخش اول

۱	مولوی کا نام
۲	مولوی کا نام
۳	مولوی کا نام
۴	مولوی کا نام
۵	مولوی کا نام
۶	مولوی کا نام
۷	مولوی کا نام
۸	مولوی کا نام
۹	مولوی کا نام
۱۰	مولوی کا نام
۱۱	مولوی کا نام
۱۲	مولوی کا نام
۱۳	مولوی کا نام
۱۴	مولوی کا نام
۱۵	مولوی کا نام
۱۶	مولوی کا نام
۱۷	مولوی کا نام
۱۸	مولوی کا نام
۱۹	مولوی کا نام
۲۰	مولوی کا نام
۲۱	مولوی کا نام
۲۲	مولوی کا نام
۲۳	مولوی کا نام
۲۴	مولوی کا نام
۲۵	مولوی کا نام
۲۶	مولوی کا نام
۲۷	مولوی کا نام
۲۸	مولوی کا نام
۲۹	مولوی کا نام
۳۰	مولوی کا نام

مولوی کا نام

«مولوی کا نام»

KASHMIR UNIVERSITY
LIBRARY.

DATE LOANED

Class No. 954 Book No. H47T

Vol. _____ Copy _____

Accession No 26467

--	--	--

فہرست مطالب مولوی نامہ
بخش اول

صفحه	مطالب
الف	پیش گفتار
۱	مقدمه کتاب «مولوی چه می گوید» = «مولوی نامه»
۴	چرا موضوع افکار و عقاید مولوی را انتخاب کردم
۵	تجدید مطلع دیباچه کتاب
۸	پایه اصلی مسلک و طریقه عرفانی مولوی
۱۴	تعلق - تخلق - تحقق
۱۵	تحصیل علوم و احوال سه گانه طلاب و دانشجویان
۱۷	سه شخصیت ممتاز مولوی در مراحل سیروسلوک علمی و عرفانی
۱۸	سرگذشت مولوی از آغاز عمر تا انجام ۶۰۴ - ۶۷۲ هـ.ق
۲۱	شخصیت اول یا نخستین مرحله از مراحل علمی و عرفانی مولوی
۲۱	شخصیت دوم یا دومین مرحله » » »
۲۲	شخصیت سوم یا سومین مرحله » » »

۱- فهرست اعلام این بخش ضمیمه بخش دوم خواهد آمد انشاءالله تعالی

صفحه	مطالب
۲۴	تقسیم بندی عقاید و افکار مولوی در چهار مقاله
۲۶	مارمیت اذرمیت - شعار مسلک و کلید رمز عقاید مولوی
۲۹	مقالت اول از عقاید و افکار مولوی در آداب و رسوم اخلاقی و اجتماعی
۳۰	پاداش و پادافراه
۳۱	راست و دروغ
۳۳	فضیلت خاموشی و آفات زبان
» »	تشبیه زبان و دهن به سنگ و آهن
۳۴	بیان آفات زبان
» »	آدمی مخفی است در زیر زبان
۳۵	فضیلت سخاوت و بخشندگی و بیان امساک و انفاق
» »	فریضة زکات
۳۶	مورد و مس انفاق و امساک
» »	عفت
۳۷	عداوت با ناصح خیرخواه
۳۸	خوی نکو
۳۸	مقالت دوم از عقاید و افکار مولوی در معتقدات مذهبی و مسائل فقهی شرعی
۴۱	مقام توحید حالی و عرفانی مولوی
۴۳	تسییح و تهلیل موجودات
۴۴	شنوایی و بینایی و تسییح جمادات و دیگر موجودات
۴۵	رد شبهه معتزله در انکار تسییح جمادات
۴۶	اختلاف مذاهب بسبب اختلاف دید و نظرگاه
۴۸	متردد شدن در میان مذاهب مخالف
» »	همه مذاهب حق نیست، همه هم باطل نیست
۴۹	بهترین راه خلاص شدن از تردید مذاهب دستگیری برگزیدگان حق است
۵۰	یا ضروری یا ضروری باش (گرنی نیستی زامت باش)
۵۱	تشیع مولوی
۵۲	داستان خدو انداختن خصم بر روی امیر المؤمنین علی علیه السلام

مطالب	صفحه
حدیث من کنت مولاه فعلی مولاه	۵۸
عقیده مولوی در حق خاندان و اهل بیت رسول اکرم علیهم السلام	۵۹
دشمنی و کینه آل رسول در حد کفر و ارتداد است	۶۰
فرزندان جسمانی و روحانی پیغمبر علیه السلام	۶۱
مسائل فقهی مثنوی مولوی	۶۱
کیفیت وضوء	۶۲
آب قلیل و کثیر	۶۳
نص و قیاس	۶۵
اکل میتة و تحری قبله در کعبه	۶۶
علم و عمل سحر و جادو	۶۸
حد و تعزیر قاضی که منتهی بهلاک شخص گناهکار شده باشد	» »
تیمم بجای وضوء	۷۲
گواهی بنده مملوک	۷۳
خونبهای شاگرد و فرزند	۷۴
حکم دیت بر عاقله	مستدرکات
در مال غصبی ضمان باید داد	»
معامله خرید و فروش و ایقاع طلاق مشروط بعقل و اختیار است	»
لیس علی الاعرج حرج	»
تحلیل نماز	»
کیفیت تشهد نماز	»
قاعده فقهی «ید»	»
امامت اعمی در نماز جماعت مکروه است	»
مقالات سوم در عقاید و افکار کلامی و فلسفی مولوی	۷۶
مسأله جبر و اختیار و قضا و قدر	۷۷
رد شبهه جبر	۷۸
ملاصدرا و پیروان او در جبر و تفویض پیرو مسلك مولوی شده اند	۸۰
دلایل مولوی در اثبات اختیار و ابطال جبر	۸۱

صفحه	مطالب
۸۶	سفسطه جبر
۸۷	اختیار امیت اختیار است اختیار
۸۸	اختیار بشر، مخلوق اختیار خالق است
۸۹	اختیار بشر، مقهور و مغلوب اختیار الهی است
۹۱	مولوی از دو شاخه اختیار می نالد
۹۳	سالك مجذوب و مجذوب سالك در جبر و اختیار
۹۴	قضا و قدر
۹۵	کوشش بشر و قضای الهی
» »	تفسیر جف القلم بما هو کائن
۹۶	قضا و مقضی
۹۸	جبر عامه و خاصگان
۹۹	معیت قیومی خالق با مخلوق
۱۰۱	جان آدمی یا نفس ناطقه انسانی
۱۰۳	حدوث جسمانی و بقاء روحانی نفس انسانی
۱۰۵	امتیاز انسان از دیگر حیوانات بسبب داشتن نفس ناطقه
« »	اختلاف افراد بشر در نفوس
۱۱۱	مولوی و فلاسفه افلاطونی در قدیم بودن نفس انسانی
۱۱۳	حدوث و قدم عالم
۱۱۴	سعادت جاودانی و ازلیت و ابدیت نفوس افراد کامل انسانی
۱۱۶	مثل افلاطونی و ارباب انواع
« »	اعیان ثابته و اسماء و صفات الهی
۱۲۱	قوس صعود و نزول یا سفر استکمالی نفس انسانی از مجردات بمادیات
۱۲۳	چالیش عقل با نفس و کشمکش روح با تن
۱۲۵	حکیم اشراقی نفس انسانی را نور مجرد می گوید
۱۲۷	اتحاد ظاهر و مظهر
» »	وحدت وجود و وحدت موجود
» »	وحدت در کثرت و کثرت در وحدت

صفحه	مطالب
۱۲۹	طریق رهایی از رنج تعلقات دنیوی و شکنجه‌های روانی
۱۳۱	لطیفهٔ جان و دل آدمی همچون روغن است که در دوغ نهفته باشد
۱۳۳	جهد و کوشش آدمی در تکمیل عقل نظری و عملی
» »	اختلاف عقول و نفوس انسانی
» »	خلقت بشر برای ظهور قوی و استعدادات نهانی
۱۳۵	پیغمبران و اولیای خدا از غیب مدد می‌گیرند و بخلق فیض می‌رسانند
۱۳۸	ابطال عقیدهٔ معتزله «اختلاف عقلها در اصل بود»
۱۳۹	تلازم روح و تن؛ و این که جسم سایه‌یی ضعیف از جان و دل آدمی است
۱۴۰	قوی و حواس جسمانی بشر همه فانی و لطیفهٔ جان و روح باقی است
۱۴۱	رستاخیز و ثواب و عقاب آخرت
۱۴۳	از تو رسته است از نکوی است از بد است
۱۴۴	کشف سرایر و ضمائر و پیدا شدن پنهانیها در رستاخیز
۱۴۶	استن این عالم ای جان غفلت است
۱۴۷	زایش افکار تازه و نکته‌های بکر از غفلت و بی‌دردی
۱۴۸	تناسخ ملکوتی یا تجسم اعمال و صفات بشر در محشر
۱۵۲	بدن مثالی هورقلیایی
۱۵۴	تطبیق عوالم وجود با اصناف خلایق
۱۵۶	تقسیم اصناف خلایق باعتبار دو قوهٔ عقل نظری و عملی
۱۶۰	رهایی از زندان تن و عالم جسمانی
» »	حقیقت دنیا در نظر مولانا
۱۶۲	چیست دنیا، از خدا غافل شدن
۱۶۳	مقالت چهارم از عقاید و افکار مولوی در مسائل عرفانی
۱۶۴	تجدد امثال و حرکت جوهری
۱۶۷	فرق میان تجدد امثال با حرکت جوهری ملاصدرا
۱۶۹	حواس پنهانی انسانی غیر از حواس دهگانهٔ ظاهر و باطن
۱۷۱	روشنایی و نیروی یکی از حشای انسانی بدیگر حواس سرایت می‌کند
۱۷۲	اطوار و لطایف نفسانی و مراتب جسم و روح و عقل و وحی

صفحه	مطالب
۱۷۳	هفت وادی، سبروسلوک
۱۷۵	اصطلاح مولوی در اطوار و مراتب نفسانی
۱۷۶	حدومرز عقل و فلسفه برهانی
۱۷۸	تجزیه و تحلیل اطوار نفسانی و هفت وادی سبروسلوک
۱۸۱	هر که را افزون خبر، جانش فزون
۱۸۲	خودشناسی از هر علمی شایسته تر و گرانبها ترست
۱۸۵	وجود انسانی شاهکار خلقت است
۱۸۸	تجلی حق در آئینه وجود انسانی
» »	مقام خلافت کلی و مظهریت تامه الهی در انسان
۱۹۲	وجدان مغفول و ناخودآگاهی
۱۹۴	وحدت وجود و وحدت موجود (تکمیل مبحث قبل ص ۱۲۷)
۲۰۰	ذوق المتالیهین - وحدت وجود و کثرت موجود
۲۰۱	تفسیر وحدت وجود
۲۰۴	اصالت وجود و اعتباری بودن ماهیات و تعینات امکانی
۲۰۵	تفسیر وحدت موجود
۲۰۷	تشبیهات و تمثیلات وحدت موجود
۲۰۸	تمثیل سریان وجود در موجودات به نقطه و حروف و کلمات
۲۰۹	ارتباط وحدت وجود و وحدت موجود با قاعده فلسفی «بسیط الحقیقه»
۲۱۱	تمثیل وحدت موجود و سریان اتحاد ظهوری حق با موجودات بنفس ناطقه
۲۱۲	سابقه تاریخی وحدت وجود و وحدت موجود
۲۲۳	وحدت شهود
۲۲۴	شطحیات وحدت وجود
۲۲۷	پیوستن بحق نیست شدن در هستی مطلق بطریق اتحاد نوری نه حلولی
۲۳۱	انا الحق گفتن منصور حلاج در ادبیات فارسی
۲۳۲	استحاله و تبدل ذات و صفات در اثر فنا، و بقاء
۲۳۴	جان سخن در اعتقاد مولوی بوحدت وجود و وحدت موجود
۲۳۷	امتیاز مسلک مولوی از دیگر طرق و مسالك عرفانی

صفحه	مطالب
۲۴۰	تمایز و اختلاف ذاتی افراد بشر با یکدیگر
۲۴۱	اولیای خدا و مردان کامل از جنس دیگر افراد بشر نیستند
۶۴۳	انبیا و اولیای خدا همه در يك درجه و يك مقام نیستند
۲۴۵	وحدت تکوینی و تشریعی
۲۴۸	میدان خیال وسیع تر از دایره هستی است
» »	توحید از آن سوی حس و خیال است
۲۵۱	خصایص اولیا و پیغمبران و اقطاب وایران کامل مکمل
» »	گرولی زهری خوردنوشی شود
۲۵۶	کی خورد بندهی خدا الاحلال
۲۵۷	نیروی قدرت خلاقه الهی اولیاء
۲۵۸	طاعت عوام، گناه خواص است
» »	اولیا و مردان حق در ارتکاب خطا و گناه
۲۶۱	عطا و بخشش برگزیدگان حق بدون توقع سود و غرض است
۲۶۲	منت اولیای خدا باید کشید، ایشان از خلق منت نمی کشند
۲۶۴	رهبران و طبیبان الهی برای نجات بشر خلق شده اند
» »	خدمت مردان حق بخلق بی شایه غرض و چشم داشت دست مزد و پای رنج است
۲۶۹	عارفان صاحب دل از اسرار غیب و سرایر خلق آگاهند
۲۷۱	ولادت دوم و تبدیل مزاج روحانی
۲۷۲	ولادت ثانی و تبدیل مزاج، شرط اصلی مکتب عرفانی مولوی است
۲۷۴	داد حق را قابلیت شرط نیست
۲۷۷	قیامت صغری و کبری در موت ارادی و طبیعی
۲۷۸	عبادهای جسمانی برای تحصیل ملکه نفسانی و تبدیل مزاج روحانی است
۲۸۱	روح وحی گیر اولیا و عارفان کامل
۲۸۶	حدیث بی یسمع و بی ببصر
۲۸۹	نیروی تصرف اولیا و مردان حق در نفوس خلق
۲۹۱	اولیای خدا، باران رحمت و کشتی نجات بشرند
۲۹۳	نعمه درون اولیاء برای اصلاح نفوس و تجدید حیات بشر

صفحه	مطالب
۲۹۴	همنشینی و بزرگداشت اولیا و صاحبجلان
۲۹۵	کرامات اولیا نمودار گلی است از گلستان فیض بی‌نهایت الهی
۲۹۸	موجب ایمان نباشد معجزات
۳۰۰	سبب و سرمایه اصلی کرامات و خرق عادات
۳۰۳	تمثیل خواب و بیداری و رؤیای صادق
۳۰۶	خواب بینی و خواب گزاری
۳۱۰	امواج مغز و دستگاه قوای دماغی در خواب
۳۱۲	قوة متخیله در خواب و بیداری
۳۱۳	غیبت و خلصة ملکوتی
» »	تمثیلات کتب آسمانی و تعلیمات انبیا و اولیا
۳۱۶	نمونه تمثیلات قرآن واحادیث شریف
۳۲۱	تنزیل و تأویل
۳۲۵	نیروی اراده و ایمان، و وفور عقل و شعور ذاتی و صفای روح
۳۲۹	حصول اصول معجزات و کرامات
۳۳۱	علل و اسباب طبیعی خرق عادات
۳۳۴	اولیای مستور و روی پوشیدگان درگاه قدس الهی
۳۳۸	اولیا اطفال حقند ای پسر
۳۴۰	اولیا اصحاب کهنفندای عنود
۳۴۱	دعای اولیا و عارفان و اصل
۳۴۸	الله گفتن نیازمند، عین لیک گفتن حق است
۳۵۰	خدا را با دهان بی‌گناه باید خواندن
۳۵۲	حل دو مشکل در مبحث دعا
۳۵۵	خلوت و صحبت
۳۶۲	عقیده مولوی در صحبت و خلوت
۳۶۳	مناظره مرغ و صیاد در وحدت و جمعیت
۳۷۱	مثنوی را چابک و دلخواه کن
۳۷۴	صید بودن خوشتر از صیادی است

صفحه	مطالب
۳۷۵	تتمه فصل خلوت و صحبت و بیان عقیده مولوی در این باره
۳۸۲	آزردن دوستان
۳۸۴	مشورت عاقل
۳۸۸	عوام فریبی - «چون شکار خوک آمد صید عام»
۳۹۲	مستصوفه و شیادان درویش نما
۳۹۳	ز احمقان بگریز چون عیسی گریخت
۳۹۵	همنشین بد و رفیق ناجنس
۳۹۸	رحمت و آزار خلق «آدمی خوارند اغلب مردمان»
۴۰۳	قهر و جفای خلق، لطف و توفیق الهی است
۴۰۵	جوش نطق از دل، نشان دوستی است
۴۰۷	عشق ساری و جذب و انجذاب موجودات
۴۱۱	عقیده فلاسفه قدیم در حرکت ارادی و شوقی افلاک و فلکیات
۴۱۴	خاصیت دوری آسیایی و میل مستدیر
۴۲۱	اتحاد ملل و ادیان و مذاهب
۴۲۶	شریعت و طریقت و حقیقت
۴۲۹	عابد و زاهد و عارف
۴۳۶	علم و عرفان
۴۴۲	علم تحقیقی و تقلیدی
۴۴۳	علم یقینی و ظن و گمان
۴۴۵	علوم و معارف بشری دسته گلی از گلشن دل است
۴۴۷	توضیح در معرفی اصناف سه گانه عابد و زاهد و عارف
۴۴۸	طایفه عباد
» »	طایفه زهاد
۴۵۳	طایفه عرفا و صوفیه
۴۵۷	مبحث عقل و عرفان
۴۶۰	عقل ممدوح و عقل مذموم
» »	عقل ممدوح

صفحه	مطالب
۲۶۲	عقل ایمانی و عقل عرشی
۲۶۲	عقل مذموم
۲۶۶	عقل جزوی و عقل کلی
۲۶۹	عقل کل و عقل کلی
۲۷۵	فعل تجلی و علم فعلی حق تعالی بموجودات
» »	عقل اول راند بر عقل دوم
۲۸۳	داستان حل مشکل مثنوی بوسیله احضار ارواح
۲۸۵	عقل بحثی با عقل فلسفی
۲۹۰	ابوعلی سینا و امام فخرالدین رازی در تصوف و عرفان
۲۹۳	علم آموزی و هنراندوزی در نظر مولوی
	عقل برهانی از درك حقایق ایمانی عاجز است
	منطق وحی، برتر و صافی تر از منطق عقل است
	ریشه اختلاف عارف با فیلسوف و عالم مادی با حکیم الهی
	علل و اسباب پیدا و پنهان یا اسباب طبیعی و الهی
	تأثیر ریاضتهای جسمانی در تحصیل کمال نفسانی
	ریاضتهای اجباری
	عقل بحثی فلسفی و انکار معجزات و کرامات
	انکار فلسفی بر آیه «ان اصبح ماؤکم غوراً»
۵۱۳	تأثیر و توفیق توبه و استغفار
۵۱۵	آنچه فوق حال تست، آید محال
۵۲۱	پای استدلالیان چوین بود
۵۲۴	تفسیر چند بیت از مثنوی شریف
۵۲۸	حل مشکل منطقی
۵۳۳	نه دلیل عقلی موجب ایمان است، نه معجزه و خرق عادت
۵۳۴	عقل کسبی و موهوبی
۵۳۷	رجحان ینش بردانش
۵۳۸	کشف حقایق و ماهیات اشیاء پیش عارفان کامل

صفحه	مطالب
۵۳۹	حل مشکل عدم شرط قابلیت با لزوم جهد و كوشش در عالم اسباب و مسببات
۵۴۸	جوینده یا بنده است
۵۵۰	سعی و طلب
۵۵۱	جذبۀ رحمانی و كار و كوشش
۵۵۴	تتمۀ بحث در حل مشکل اسباب و مسببات
۵۵۸	عنایت حق تعالی بهتر از كوشش و مجاهدت سالك است
	تخلیه و تخلیه یا پیراستن و آراستن
	قصۀ مری كردن رومیان و چینیان در هنر نقاشی و صورتگری
	تنبيه و توضیح در علوم و هنرهای رسمی تحصیلی
۵۸۳	مقایسه تحصیل مدرسه با تهذیب اخلاق
۵۸۶	نبوت تشریعی و ولایت تصرفی
۵۸۸	اهمیت مكتب تصوف و عظمت اقیانوس فكر مولوی
۵۹۱	امتیاز مسلك تصوف مولوی از دیگر رشته‌های صوفیه
۵۹۱	جمع مابین ریاضت و ذكر و فكر با وجد و حال و رقص و سماع
	پایان فهرست مطالب مولوی نامه
	بخش اول

JAMSHIR UNIVERSITY
LIBRARY.

DATE LOANED

Class No. 954 Book No. H47T

Vol. _____ Copy _____

Accession No 26467

--	--	--

صوابنامه و مستدرکات

صفحه	سطر	صواب
۱۳	۸	تا خود ماه اصلی
۱۳	۱۶	بحضرت موسی یا شعیب علیهما السلام
۱۵	۲	سه گانه
۲۶	۳	و مخصوصاً این مطالب را
۲۸	۳	هرچه کآرد جان
۴۳	۱۵	کرده بی هر چیز را
۵۱	۳	مظفر جوی
۵۷	۹	هم نسبت بائمه شیعه
۵۸	۵	و فرصت دیگر
۵۸	۶	بحث می پردازم
۶۲	۱۴	بحالت نصب است
۶۳	۱۷	دو سطر مقدم و مؤخر شده است؛ این طور اصلاح شود:
		« و برحسب وزن متداول فعلی ۶۴ من تبریز الا ۲۵ مثقال
		گفته اند؛ نکته مهم ریاضی این است که اولاً اگر حوض آب
		را بصورت مکعب نساخته باشند».

٦٧	٢	تبیح المحظورات
٧٦	٥	بعد از سطر پنجم علاوه شود:

١٥- دیت بر عاقله است

خونبهای جرم نفس قاتله هست بر حلمش دیت ابر عاقله
مربوطست بمبحث حدود و دیات فقه؛ و حکم مزبور در مورد قتل خطاست
که دیة آن بر عهده عاقله است؛ و عاقله را پیش تفسیر کردیم که مراد پدر و
خویشان پدری است و زنان قبیله از این حکم معافند.
١١- در مال غصبی ضمان باید داد؛ در اکل میته نیز تاممکن است پرهیز و ضمان
بهتر است

در دفتر ششم در مناظره مرغ و صیاد از قول مرغ می گوید آنگاه که دانه را
دیده بود

گفت من مضطرم و مجروح حال هست مردار این زمان بر من حلال
هست دستوری که زین گندم خورم ای امین و پارسا و محترم
و از قول صیاد می گوید

گفت مفتی ضرورت هم تویی بی ضرورت گر خوری مجرم شوی
در ضرورت هست هم پرهیز به ور خوری باری ضمان او بده
١٢- معامله خرید و فروش و ایقاع طلاق مشروط بعقل و اختیار است؛ و بدین
سبب بیع و طلاق مست لایعقل و کسی که در اثر استعمال بنگ بیخود و بی-
هوش شده باشد. صحیح نیست؛ و این حکم مورد اتفاق فریقین است.
مست و بنگی را طلاق و بیع نیست همچو طفل است او معاف و معافی است
١٣- بار بر گیرند چون آمد عرج گفت حق لیس علی الاعرج حرج
از احکام قاطع فقهی است مستند بصریح آیه قرآن کریم «لیس علی الاعمی
حرج ولا علی الاعرج حرج ولا علی المریض حرج: سورة نور ج ١٨».
یعنی بر کور و لنگ و بیمار پروایی نباشد.

١٤- وقت تحلیل نماز ای با نمک زان سلام آورد باید بر ملک
تحلیل: تسلیم آخر نماز است؛ مقابل «تحریم» و «تحریمه» که شروع نماز
است با تکبیر الاحرام؛ و در حدیث نبوی است که در باره صلوٰة فرمودند
«تحریمها التکبیر و تحلیلها التسلیم».

سلام فرستادن بر انبیا و ملائکه را اهل سنت در تحلیل نماز واجب می دانند اما نزد شیعه امامی و جوب ندارد بل که از مندوبات است.

۱۵- در تحیات و سلام الصالحین مدح جمله انبیا آمد عجین مربوطست بکیفیت تشهد نماز بطوری که معمول اهل سنت و جماعت است؛ و عبارت آن موافق روایت بخاری و مسند ابن حنبل چنین است:

«التحیات لله والصلوات الطیبات السلام علیک ایها النبی ورحمة الله وبرکاته السلام علینا و علی عباد الله الصالحین»

۱۶- گفت پیغمبر که دست هر چه برد بایدش در عاقبت واپس سپرد یکی از قواعد مهم فقهی است که آن را «قاعده ید» می گویند؛ مستند بگفته پیغمبر اکرم صلی الله علیه و آله و سلم که فرمود «علی الید ما اخذت حتی تؤدی»؛ و در فقه شیعی و سنی هر دو معتبرست

۱۷- باعتقاد جمیع مسلمین از شیعی و سنی، در نماز جماعت امامت کور مکروه است

در شریعت هست مکروه ای کیا در امامت پیش کردن کور را در متن لمعة شهید اول است «یکره امامة الابرص و الاجذم و الاعمی».

۷۶	۶	بیش از هفده فقره است
۸۷	۱۹	یک جا در دفتر
۹۱	۱۳	نازک عصبی باشد
۹۷	۷	راضی شوم
۱۱۲	۷	و بعقیده ما
۱۱۲	۱۲	در اکوان سابق
۱۱۶	۱۸	عقول طولیه و عقول
۱۲۸	۲	صافی همچو آب
۱۵۲	۱۵	خیال منفصل
۱۵۲	۱۷	علاوه شود:

«توضیحاً برزخ مثالی دو قسم است یکی برزخ نزولی که در سلسله علل و معلولات وجودیه است؛ دیگر برزخ صعودی

که مخصوص بعد از موت است؛ و این برزخ از اعمال و ملکات خود انسان متکون می‌شود: یعنی همین صور ملکوتی صفات و خصال بشری است که برزخ صعودی او را بوجود می‌آورد، و نیز باید دانست که اصطلاح هورقلیا.. الخ.

و «بنانج» نیز	۱۱	۱۶۱
مقاله چهارم از عقاید	۱۸	۱۶۳
و بذکر اصول و امهات مطالب اکتفا کنیم	۲-۱	۱۶۴
نی‌خرد کآئرا	۱۵	۱۷۷
در مصراع اول «تو» ضمیر خطاب	۲-۱	۱۸۰
در مصراع دوم «تو» باضمه اشباعی	۴-۳	۱۸۰
در «صد تو» معنی	۱۴	۱۸۰
بعد از بیت یازدهم علاوه شود:	۱۱	۱۸۲
توینی این جسم، تو آن دیده‌یی		
واری از جسم گر جان دیده‌یی		
آدمی دیداست، باقی گوشت و پوست		
هرچه چشمش دیده‌است آن چیز اوست		
بنزد آنکه	۱۱	۱۸۵
در سطر دوم نوشته شود با علامت فاصله از بیت بعد:	۲	۱۹۰
در بشر و پوش کرده‌است آفتاب		
فهم کن والله اعلم بالصواب		

بطبقه و صنفی	۱۰	۱۹۰
روحانی مذهبی	۱۸	۱۹۷
احمد متوفی	۱۹	۱۹۷
عکس ماه و عکس اختر برقرار	۸	۲۰۸
احوال متباینه	۱۵	۲۱۳
کلام غیرهم	۱۹	۲۱۳
بعد از سطر دوم علاوه شود:	۲	۲۱۵

«ابن ابی الحدید در شرح نهج البلاغه (ج ۲) شرحی عالمانه در این مبحث نوشته و از جمله احتمال داده است

که عقیده حلول و اتحاد از یهود و نصاری در اسلام سرایت کرده باشد».

استحاله و تبدل	۹	۲۱۶
رایج نبود چنانکه	۱۵	۲۱۶
شلمغانی [محمد بن علی]	۷	۲۱۷
کتاب الشهادات لمعه شهید اول	۱۶	۲۱۸
در نمکلان چون (در نمکسار: خ) خرمرده فتاد	۵	۲۳۳
راده (۱) از سطر ۶ منتقل شود بآخر سطر ۷	۷-۶	۲۴۰
بحسب ظاهر مشابیهت دارند	۴	۲۴۲
می داند و تصدیق	۱۶	۲۴۴
من کان الله	۱۵	۲۸۷
می کن حذر	۱۵	۲۹۱
لیکن در کمین	۲	۲۹۳
لنفحات رحمة الله	۶	۲۹۶
نور چشمانت شود	۶	۲۹۷
و ارادت صادقانه	۱۳	۲۹۸
امام محمد غزالی	۱۱	۳۰۰
و اسرار غیب	۹	۳۰۱
کاین جهان پرده است	۱۵	۳۰۲
روح فسون کار	۷	۳۲۴
نقوشنا النوریه	۸	۳۳۱
۱- القدسیه؟	۲۰	۳۳۱
گنجینه درون	۶	۳۳۶
متوفی ۷۹۱ خوانده شده است	۲۲	۳۵۶
چار مرغ شوم	۲۰	۳۹۰
سور و آیات	۲	۴۱۴
و آداب طریقت	۱۴	۴۲۹
باید عقل جزوی را	۱	۴۶۷

چوب و خشتی	۱۶	۴۷۴
تیزی دندان	۲	۴۸۰
اندر این بحث ارخرد	۱۱	۴۸۹
امام المشککین	۱۷	۴۹۰
برگزیده الهی	۸	۵۲۶
فاسألو	۱	۵۸۰
دو سطر آخر صفحه بعد را پایان این صفحه باید نقل کنند.	۱۹	۵۸۳
«تغییر صفات رذیله و تبدیل مزاج روحانی بکوچه بن بست استحاله و امتناع عادی یا عقل عرفی می رسد تا آنجا که از انبیای عظام نیز از»		
دو سطر آخر این صفحه متعلق است بآخر صفحه قبل	۲۲-۲۱	۵۸۴
سورة نحل	۳	۵۸۵
پایان صوابنامه و مستدرکات مولوی نامه		

بخش اول

طبع مولوی نامه بخش اول پایان یافت در سال هزار و
سیصد و پنجاه و چهار شمسی هجری و دنباله اش در بخش دوم
بفصل سی و سوم آغاز می شود در امتیاز مسلك تصوف
مولوی از دیگر رشته های صوفیه؛ ولله الحمد اولاً و آخراً
و ظاهراً و باطناً

(جلال الدین همایی)

جزاه الله بالحسنی و عامله بفضلہ

پیش گفتار

بنام خداوند یگانه بی همتا

ای دهنده‌ی عقلها فرباد رس
تا نخواهی تو نخواهد هیچ کس
هم طلب از تست وهم آن نیکویی
ما که ایم، اول تویی، آخر تویی
هم بگو تو، هم تو بشنو، هم تو باش
ما همه لاشیم با چندین تلاش
اللهم علمنی ما ینفعنی و انفعنی بسا علمتنی؛ اللهم اقلنی عثرات الکلام و قنی من زلات
الاقدام؛ الہی انت ولی فی الدنیا و الاخرۃ توفنی مسلماً و الحقنی بالصالحین
اللهم ان لم تجعلنی من الاولیاء الذین استخلصتہم لنفسک و لدینک فاجعلنی
من اشباعہم و اتباعہم و المہتدین المقتدین بہم و بآثارہم بحق من تقرب الیک
من انبیائک و اولیائک و عبادک المخلصین صلواتک علیم اجمعین

ای خدای بی نظیر ایثار کن
گوش را چون حلقه دادی زین سخن
گوش ما گیر و بدان مجلس کشان
کز حقیقت می خوردند آن سرخوشان
چون بما بویی رسانیدی ازین
سرمبند آن مشک را ای رب دین
روزیکشنبه بیست و ششم اسفند ماه ۱۳۵۲ شمسی موافق بیست و دوم ماه
صفر از سال ۱۳۹۴ قمری هجری در مجمعی پر شکوه که بحسن رأی و اقدام شایسته

شورای عالی فرهنگ و هنر با تشریفات بایسته و درخور؛ برای بزرگداشت حضرت مولانا جلال‌الدین محمد مولوی صاحب مثنوی؛ بمناسبت یادبود هفتصدمین سال شمسی غروب کردن آن آفتاب دانش تاب، و درگذشت آن نابغه نامدار علم و ادب و عرفان، در تالار رودکی طهران تشکیل یافته بود؛ ساعت چهار و نیم بعد از ظهر این حقیر حدود یک ساعت درباره مولوی سخنرانی کردم؛ تحت عنوان «مولوی چه می‌گوید»؛ که باین جمله آغاز می‌شد: «همه چیز در باره مولوی گفتند؛ ولی نگفتند که خود مولوی چه می‌گوید».

غرض و مقصد اصلی من از این عنوان بیان عقاید و افکار مولوی بود؛ چونانکه از گفته‌های خود او بویژه «مثنوی شریف» که روشنگر همه احوال و جوهر صافی خالص و لب لباب جمیع افکار و عقاید اوست مستفاد می‌شود؛ و همان سخنرانی است که پایه و بنیاد تألیف کتاب مولوی‌نامه حاضر شده است. پیش از این بچندین سال نیز در همین موضوع «عقاید و افکار مولوی» رساله‌یی مفرد آغاز کرده و مبلغی کثیر از آن را نوشته بودم؛ اما استخوان بندی تألیف و زمینه طرح ابواب و فصولش با کتاب حاضر تفاوت داشت؛ و نیز بسبب پیش آمد بیماری و رنجوری تن و خستگی دماغ. ناقص مانده بود؛ و این همان رساله است که در مقدمه سخنرانی و کتاب حاضر (ص ۵) بدان اشارت رفته است.

اتفاق را در آن گیر و دار که دست بکار تهیه و پا کنویس سخنرانی بودم، ناگهان بسبب خرابی و تعمیر و تغییر منزل که شرحش موجب ملال و اطناب مقال است وضع و محل کتابخانه و نوشته‌های این حقیر بهم خورد؛ و چندان شوریدگی و نابسانی در آن روی داد که اجزاء آن رساله بکلی از چشم انداز و دسترس من بدور افتاد؛ هنوز هم آن حال بر آن منوال باقی است!

بدان جهت تا کنون نتوانسته‌ام که از سرمایه دست کرد ماضی برای حاجت حال استفاده کنم؛ و آنچه در «مولوی‌نامه» حاضر درج شده تراوش فکر و قلم تازه نگارنده بعد از آن سخنرانی است؛ نه این که از اندوخته‌های سابق بهره برگرفته و دخل دیروز را بخرج امروز آورده باشم.

و این تألیف تازه در ایامی اتفاق افتاده است که عهد جوانی با همه آن

شادابی و نیرومندی و تاب و توانی که داشت سپری شده و ضعف تن از تحمل رطل
گران گذشته است

دب فی السقام سفلاً و علواً و ارانی اموت عضواً فعضواً^۱

دریغا جوانی و آن روزگار که از رنج پیری تن آگه نبود
زسستی مرا آن پدید آمده است در این مه که هرگز در آن مه نبود^۲

و نیز چنان اتفاق افتاد که انشاء و تحریر و طبع کتاب بهم در پیوست؛ بدین
معنی که بایک دست، تألیف، و بایک دست نمونه‌های چاپخانه را تصحیح می‌کردم
دیگر مجالی برای بازبینی و تجدیدنظر دست نداد؛ و همان مسودات که اول بار
از قلم بیرون آمده بود بطبع رسید؛ و بدین سبب یقین دارم که از عیب و نقص
خالی نیست؛ از این قبیل که احیاناً پاره‌یی از مسائل و آیات مورد استشهاد از
قلم افناده؛ یا تکرار شده است؛ پس شایسته و سزاوار است که هرگاه خوانندگان
باریک بین باین گونه اختلالات برخوردند، خوی جوانمردی و انصاف را کار
ببندند و بر مؤلف ضعیف ببخشایند.

اما تفصیل قضیه تألیف کتاب حاضر بدین قرار است که شورای عالی
فوهنگ و هنر بر آن بودند که سخنرانی حقیر را با چند مقاله دیگر که مربوط به
مولوی است بعنوان یادبود هفته صدمین سال شمسی درگذشت مولانا، در یک مجلد
طبع کنند؛ من نیز با همان قصد و نیت بتحریر مقاله خود پرداختم؛ غافل از این که
مشیت الهی و کار ساز غیب مرا در راه ساختن بنایی تازه انداخته است؛ در اثناء کار
بموجب این که سخن از سخن شکافته می‌شود مطالب تازه برگفته‌های سخنرانی
افزوده شد؛ چندانکه از حد و اندازه مقاله یادنامه می‌گذشت و رنگ رساله و کتاب

۱- منسوبست بشاعر ایرانی نژاد تازی گوی معروف «ابونواس اهوازی

متوفی حدود ۲۰۰ هـ ق».

۲- از گوینده نامدار سده ششم هجری «مسعود سعد سلمان» است.

مستقل بخود می گرفت.

این بود که بصواب دید همان شورای محترم فرهنگی خلاصه‌یی از متن همان خطابه‌را که ایراد شده بود جداگانه نوشتم که آن را در مجموعه‌ی بنام «بررسی‌هایی درباره‌ی مولوی» در خرداد ماه ۱۳۵۴ شمسی طبع کردند.

و این که در مطاوی کتاب، -لحن سخنرانی می‌شنوید؛ یا در مقدمه و بالای صفحات جمله «مولوی چه می‌گوید»؛ و در اثناء مطالب حواله به رساله عقاید و افکار مولوی می‌خوانید: و نظایر این امور همه از بقایای آثار همان خطابه؛ و بهمان جهت است که در ابتدا فقط منظور نوشتن همان مقاله بود و قصد و نیت تألیف تازه جداگانه نداشتیم.

چون از قید التزام مقاله محدود آزاد شدم و عنان اختیار بدست فکر و قلم افتاد؛ نیک بختی و فرخنده روزی را بناگاه از در بخشایش و بنده نوازی و مزید فیض جود و نعمت الهی، دست همت و داعیه‌یی که سلسله جنبان جدوجهد، و سبب انگیز و کارفرمای دستگاه عزم و اراده و قدرت انسانی است دامنم بر تافت؛ و برق کرم و عنایتی که روشن کن جهان هستی و نیرو بخش و توان افزای جان و تن آدمی است از آسمان مشیت و موهبت پروردگار تعالی و تقدس بر روزن دل این ضعیف ناتوان بتافت؛ جذبه رحمتی که کشنده آن ناپیدا است در کار آمد و مرا از بستر بیماری بکار و کوشش انداخت

گردن این مثنوی را بسته‌یی می‌کشی آنسوی که دانسته‌یی

مثنوی پویان کشنده ناپدید ناپدید از جاهلی کش نیست دید

باری خداوند کریم این بنده را توفیق کرامت فرمود تا بتألیف تازه که طبع شده آن متجاوز از یک هزار صفحه بر آوردمی شود و تاریخ تحریر آخرین جزو که برای چاپخانه فرستاده‌ام مهر ماه ۱۳۵۴ شمسی و ماه رمضان سال ۱۳۹۵ قمری هجری است دست یافتم؛ و آن را مولوی نامه نامیدم که موضوعش همان «افکار و عقاید مولوی» است و مفهوم جمله «مولوی چه می‌گوید» نیز خود بخود در آن مندرج است.

در ضمن این تألیف، آن وعده نسیه آجل که در مقدمه داده‌ام (ص ۲۴ طبع

حاضر) هم بنقد عاجل وفا وادا شده و به انجام رسیده است.

چون بطوری که اشاره شد صفحات کتاب از هزار صفحه می گذشت؛ و امر صحافی و تجلید این مقدار کتاب با وضعی که متأسفانه در مطابع امروز پیش آمده است دشوار می نمود؛ باز بمصلحت بینی همان شورای محترم که بانی و عامل طبع کتاب است قرار بر این شد که آنرا در دو بخش یا دو مجلد جداگانه منتشر کنند با این حال که ترتیب شماره صفحات دنبال یکدیگر بهم پیوسته باشد.

اینک بخش اول که متن کتاب است در پانصد و نود صفحه؛ و با انضمام فهرست ابواب و فصول با پیش گفتار حاضر و صوابنامه و مستدرکات، از ششصد صفحه تجاوز می کند بنظر خوانندگان گرامی می رسد؛ و فهرست اعلام این مجلد ضمیمه مجلد دوم شده است.

این بخش مشتمل است بر سه باب یاسه مقالات از ابواب چهارگانه عقاید و افکار مولوی، مطابق آنچه ما خود تقسیم و دسته بندی نموده، و فهرست آن ابواب را در مقدمه کتاب (ص ۲۴-۲۵ طبع حاضر) ذکر کرده ایم؛ بضمیمه سی و دو فصل از باب چهارم؛ که خاتمه اش «اهمیت مکتب تصوف و عظمت اقیانوس فکر مولوی: ص ۵۸۸» است.

و بخش دوم از فصل سی و سوم آغاز می شود؛ که در بیان یکی از امتیازات عمده مسلک تصوف مولوی است از سایر سلاسل صوفیه، تا پایان کتاب؛ با انضمام فهرست مطالب و مستدرکات آن مجلد با فهرست اعلام هر دو بخش که هر دو را يك جا آورده ایم.

خلاصه این که این بنده ضعیف در حالتی که دوران رنجوری و خانه نشینی را می گذرانم، باز برای چندمین بار در اقیانوس عظیم و بحر بی کران مثنوی شریف غوطه خورده عاجزانه دست و پایی زده ام؛ اگر گوهری ارزمند بچنگ آورده باشم هم از برکت توجه و عنایت اولیای خدا و خداوند آن دریاست که:

هر که جز ماهی ز آبش سیر شد هر که بی روزی است روزش دیر شد

ماهیان قعر دریای جلال بحرشان آموخته سحر حلال

سیرجسم خشك برخشکی فتاد	سیرجان پا دردل دریا نهاد
چونکه عمر اندرره خشکی گذشت	گاه کوه و گاه صحرا گاه دشت
آب حیوان از کجا خواهی تو یافت	موج دریا را کجا خواهی شکافت
موج خاکی، وهم وفهم و فکر ماست	موج آبی محو و سکر است و فناست
تا در این سگری از آن سگری تو دور	تا از این مستی از آن جامی تو کور

حدیث رنجی که در این تألیف کشیده شده و سرمایه‌یی که از عمر و وقت و اندوخته پژوهش‌ها و بررسی‌های متمادی، که در این بنای تازه بنیاد بخرج رفته است؛ جز بر سباحان این بحر و آشنا آموختگان دریازده؛ قصه در گوش کران افسانه گفتن، و کوران را فن مناظر و مرایا آموختن است «کجا دانند حال ماسبکیاران ساحلها».

علاوه می‌کنم که قصد من استقصاء و استقراء تام نبوده است؛ چرا که فواید نکات و دقایق علمی و ادبی و فلسفی و عرفانی که در مثنوی شریف درج شده بعقیده من نامحدود و نامحصور است؛ خاصه با این نظر و دید که اکثر گفته‌های او شبیه مصحف کریم دارای هفت بطن است؛ و اگر در صدد جمع‌آوری همه آن فواید و رشحات فکری بودم که از طبع فیاض مولانا که بدریای فیض ابدیت پیوسته بود، بیرون جوشیده و بر سراسر اوراق آن دفتر آسمانی ریخته و پاشیده است، مثنوی هفتاد من کاغذ می‌شد.

این است که در هر چهار باب کتاب به امهات و ارکان عمده مطالب اکتفا کرده‌ام و بالجمله همین قدر است که راهی را برای پژوهندگان بعد هموار ساخته و کلیدی برای گنجینه اسرار مثنوی بدست طالبان و مستعدان این حدیث داده‌ام تا دنباله کار ما را بگیرند و آن را تکمیل کنند بشرط این که رنج پیش قدمان را ضایع نگذارند و ما را بدعای خیر یاد فرمایند.

امید است که سعی این حقیر در پیشگاه حق و حق‌جویان مقبول و مشکور افتد؛ و این تألیف نو ساخته از عیب بینی و خردنگری کوتاه‌نظران و حسودان بد اندیشه، و از دستبرد منتحلان و طراران دغل‌پیشه مصون و محفوظ بماند بحق الحق و

من تقرب الیه

آب نیل است این حدیث جانفزا یا ربش در چشم قبطی خون نما
چهارم اسفندماه ۱۳۵۴ شمسی و ۲۲ ماه صفر از سال ۱۳۹۶ قمری
هجری .

(جلال الدین همایی)

جزاه الله بفضله واحسانه احسن الجزاء

JAMSHIR UNIVERSITY
LIBRARY.

DATE LOANED

Class No. 954 Book No. H47T

Vol. _____ Copy _____

Accession No 26467

--	--	--	--

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

مولوی چه می گوید

مسلك عرفانی و افکار و عقاید مولوی

رَبِّ أَشْرَحْ لِي صَدْرِي وَ يَسِّرْ لِي أَمْرِي وَ أَحِلْ عُنْدَكَ مِن لِّسَانِي
حاصل عمر سه سخن بیش نیست خام بدم، پخته شدم، سوختم
همه چیز درباره مولوی گفتند، ولی نگفتند که خود مولوی چه
می گوید.

من می خواهم خلاصه و مختصری از آنچه را که در نتیجه تتبع
و تمرین و ممارست متمادی در آثار مولوی و بخصوص مثنوی شریف
که بانگ توحید و نغمه آسمانی و صیقل ارواح است مطابق فهم و گنجایش
ذهن و ادراک خود دریافته ام، و بقدری که در خور وقت و حوصله و
حال خودم و شنوندگان محترم باشد در این انجمن روحانی عرفانی که
بیاد بود آن بزرگ مرد آسمانی تشکیل شده است سخنرانی کنم؛ از
درگاه خداوند کریم عنایت و توفیق خواستارم، و از روان پاک و گوهر
تابناک حضرت مولانا که بی شبهه یکی از اولیاء و برگزیدگان خاص

حق تعالی است همت می‌طلبم که این ضعیف حقیر را در راه این مقصود
خطیر یاری و رهبری و رهنمونی کنند که بقول خود مولانا

جهدی توفیق، جان کندن بود زارزنی کم، گرچه صد خرمن بود

جهدی توفیق، خود کس را مباد در جهان والله اعلم بالرشاد

* * *

پس موضوع گفتار و سخنرانی من همان است که «مولوی چه

می‌گوید»

اما این موضوع بطور کلی و اجمال شامل دو مبحث یا دو فصل
بزرگ است یکی طریقه و مسلک خاص عرفانی و شیوه راه و روش
تصوف مولوی و دیگر سایر افکار و عقاید مولوی، یعنی دریایی بس عظیم
و ژرف و پهناور که من در این گفتار بیش از یک قطره آن را نمی‌توانم
بشنودگان محترم تحویل بدهم، زیرا که من بضرر قاطع و یقین جازم
معتقدم و می‌گویم که هیچ کتابی از ساخته‌های فکر و قلم بشری با اندازه
مثنوی شریف مولوی افکار تازه ارزنده و مطالب زنده جاودانی ندارد؛
بطوری که اگر پیشرفت سریع حیرت‌انگیز تمدن و علوم و معارف
بشری، بفرض محال کلی کتب و آثار نظم و نثر قدیم ساخته قلم و فکر
بشر را در هم نوردد و همه را باطل کند؛ یا بعبارت دیگر جمیع موالید
فکری و علمی گذشتگان بمیرد، هنوز مثنوی مولوی زنده و پیشرو و
قافله‌سالار اصلاح نفوس، و سر دفتر علوم و معارف بشری و مظهر اتم
«آنکه نمرده است و نمیرد تویی» خواهد بود. خلاصه این که افکار و
عقاید مولوی که در منظومه مثنوی و دیگر آثار او پراکنده است دریایی
عظیم است که بقعر آن نتوان رسید؛ خود مولوی می‌گوید:

گر شود بیشه قلم دریا مدید مثنوی را نیست پایانی بدید
توضیحاً مضمون این بیت مأخوذ است از آیه کریمه سوره کهف
«قُلْ لَوْ كَانَ الْبَحْرُ مِدَاداً لِكَلِمَاتِ رَبِّي لَنَفِدَ الْبَحْرُ قَبْلَ أَنْ تَنْفَدَ
كَلِمَاتُ رَبِّي وَلَوْ جِئْنَا بِمِثْلِهِ مِدَاداً»
و کلمه «مدید» با کسر میم باصطلاح دستوری مماله «مداد» است
یعنی مرکب و جوهری که با آن چیز می نویسند.

ملاحظه کنید روح متحرك زنده جاودانی ادب فارسی در کلمات
عربی چه نوع تصرفاتی داشت که بکلی آن را از حیطه ملکیت زبان و
لغت عربی خارج می کرد و چنان رنگ و حالت فارسی بدان می داد که
اثری از عربیت در آن باقی نمی گذاشت؛ با این حال آیا کسی حق دارد
که این قبیل کلمات فارسی شده را باز بتهمت عربی بودن از زبان فارسی
اخراج کند!

نظیر «مدید» دهها کلمه دیگر داریم، از آن جمله مثلاً کلمات
(سلیح، حسیب، کتیب، عتیب، اعتمید) که مماله (سلاح، حساب، کتاب،
عتاب، اعتماد) است و در نظم و نثر اساتید سخن فارسی بسیار آمده
است؛ باز مولوی می گوید:

گفت پیغمبر علی را کای علی شیر حقی پهلوانی پر دلی
لیک بر شیری مکن هم اعتمید اندر آ در سایه نخل امید

* *

امر و نهی و خشم و تشریف و عتیب

نیست جز مختار را ای پاک حبیب

چرا موضوع افکار

و عقاید مولوی را انتخاب کردم

یادآوری می‌کنم که حدود هفده سال قبل یعنی در سنه ۱۳۳۶ شمسی بمناسبت هفتصدمین سال درگذشت مولوی از طرف کمیسیون ملی یونسکو در ایران با همکاری وزارت فرهنگ که در آن تاریخ بجای وزارت معارف سابق بود و هنوز بسه وزارت‌خانه (آموزش و پرورش، فرهنگ و هنر و وزارت علوم) تقسیم نشده بود در تالار بزرگ دانشکده حقوق جشن مفصلی گرفتند که بنده هم در آن جشن تحت همین موضوع افکار و عقاید مولوی سخنرانی کردم و آن سخنرانی با گفتارهای گویندگان دیگر در کتابی بنام یادنامه مولوی در همان ایام طبع شده است.

حقیر در همان تاریخ گفتم و نوشتم که هفتصدمین سال وفات مولانا در سنه ۱۳۳۶ شمسی خالی از مسامحه و تساهل و اغماض نیست، برای اینکه وفات او علی‌التحقیق در پنجم ماه جمادی‌الآخره ۶۷۲ هجری قمری بوده که هفتصدمین سال قمری آن سال ۱۳۷۲ قمری موافق ۱۳۳۱-۱۳۳۰ شمسی است.

اما در همان هنگام پیش‌بینی و اظهار امیدواری کردم و در همان یادنامه بطبع رسید که چون بنای گاه‌شماری رسمی امروز ما برحساب شمسی هجری است؛ در سال ۱۳۵۲ شمسی که هفتصدمین سال شمسی وفات مولانا است آن جشن را دوباره تجدید کنند. بحمدالله زنده ماندم و دیدم که پیش‌گویی و آرزوی من صورت وقوع بخود گرفت و امروز که مصادف با همان سال ۱۳۵۲ هجری شمسی است آن جشن را تجدید

کرده اند.

من نیز بهمین مناسبت موضوع گفتار و سخنرانی خود را دنبال همان افکار و عقاید مولوی انتخاب کردم؛ اما سعی دارم که حتی الامکان گفته های قبل را تکرار نکنم، و نیز بعاشقان ادب فارسی و مشتاقان مکتب مولوی اطلاع می دهم که در این باره رساله یی مستقل در دست تألیف دارم که قسمت عمده آن نوشته شده است و امیدوارم که بتوفیق الهی صورت کامل طبع شده آن بنظر طالبان آثار مولانا و فقه الله تعالی برسد انشاء الله تعالی.

تجدید مطلع

شعر مولوی را که در مطلع مقاله خواندم باز می خوانم حاصل عمرم سه سخن بیش نیست خام بدم، پخته شدم، سوختم از این سه مرحله یا سه منزل مدارج کمال روحانی بشر یعنی خامی و پختگی و سوختگی که مولوی در وصف احوال خود گفته است در لسان قرآن کریم بمراتب سه گانه علم الیقین و عین الیقین و حق الیقین تعبیر شده که همه طوایف علمی و عرفانی صوفی و متشرع آنرا پذیرفته و اصطلاح خود قرار داده اند مولوی می گوید نقش و قشر علم را بگذاشتند رایت عین الیقین افراشتند

* * *

ز آتش ار علمت یقین شد از سخن پختگی جو در یقین منزل مکن
تا نسوزی نیست آن عین الیقین این یقین خواهی در آتش در نشین
مولوی مرتبه عین الیقین را نزدیک بدرجه حق الیقین معروف

وصف کرده اما مشهور این است که مثلاً یکبار حالت تب زدگی را ندیده اما یقین می‌دانید که این حالت در خارج وجود دارد، این مرتبه را درجه علم الیقین می‌گویند.

بعد از آن نوبت به عین الیقین می‌رسد که شخص تب دار را می‌بینید و بوسیله نبض و علم پزشکی آنرا تشخیص می‌دهید اما خودتان هنوز آن حالت را در خود احساس نکرده‌اید.

دست آخر خودتان تب می‌کنید و حالت تب زده را در می‌یابید اینجا مقام حق الیقین است.

جماعتی که مولوی نیز ظاهراً یکی از آنهاست گفته‌اند که مقام عین الیقین آن است که حالت تب زدگی را در خود احساس کنی، و درجه حق الیقین این است که چندان در این حالت متحقق شوی که پنداری عین تب شده باشی.

بد نیست بشنوید که من یکی از اطبای شصت هفتاد ساله را دیدم و از او شنیدم (ظاهراً دروغ هم نمی‌گفت) که گفت من در مدت عمرم تب نکرده‌ام و حالت تب زدگی را درك نمی‌کنم و هرچه معالجه می‌کنم از روی قواعد پزشکی است.

شاید شنوندگان تعجب کنند که يك نفر آدمی زاده چگونه ممکن است در مدت هفتاد سال یکبار هم تب نکرده باشد ولیکن باید بدانید که اگر مزاجی در ابتدا سالم و قوی باشد و حالت صحت و سلامت طبیعی اول بسبب رعایت اصول بهداشتی، یا بر سبیل اتفاق و تصادف حفظ شده باشد ممکن است اصلاً در مدت عمر دچار این نوع امراض نشوند و انگهی نوادر خلقت بسیار داریم.

ابوریحان بیرونی در آثار الباقیه آنجا که بر سر طول عمر و بزرگی جثه و تنومندی شگفت انگیز نسلهای قدیم بشر گفت و گو کرده است و می خواهد امکان آن را اثبات کند شرحی مبسوط در این باره نوشته و از نوادر خلقت امثله فراوان آورده است اگر طالب باشید بهمان کتاب (ص ۷۸-۸۴ چاپ زاخائو) رجوع کنید.

مثال دیگر برای مراحل سه گانه علم الیقین و عین الیقین و حق الیقین می آورم، و آنرا موافق عقیده معروف تعریف می کنم.

يك بار فقط می دانید که آتشی وجود دارد مثلاً بوی سوختگی می شنوید اما خود آتش را بچشم ندیده و در نیافته اید، این خود مقام علم الیقین است.

بعد از آن نوبت عین الیقین می رسد که آتش و سوزندگی آن را می بینید و از آن گرم می شوید اما سوختگی در خود احساس نمی کنید.

دست آخر آن است که از آتش گرم می شوید و کم کم خدای نخواسته در آتش می افتید و می سوزید و عین آتش می شوید اینجامقام حق الیقین است.

دعای «خدای نخواسته» را در مورد این آتشیهای مادی و صوری دنیاوی گفتم، اما آن آتش که مولوی را گرم کرد و او را سوخت باید با کمال صدق و خلوص دعا کنیم و آرزو مند باشیم که شعله و جذوه و لا اقل جرقه یی هم از آن آتش الهی نصیب ما شود و روح افسرده یخ زده ما را گرم کند.

الهی سینه یی ده آتش افروز در آن سینه دلی و اندل همه سوز

آتش از عشق در دل بر فروز
 سر بسر فکر و عبارت را بسوز
 عشق آن شعله است کو چون بر فروخت
 آنچه جز معشوق باقی جمله سوخت
 عاشقان را هر زمان سوزیدنی است
 برده ویران خراج و عشر نیست
 این همان آتش است که بر حضرت ابراهیم بر د و سلام بود «یا
 نار کونی برداً و سلاماً علی ابراهیم» اما بر نامحرمان و نااهلان آتش
 دوزخ است «هَذِهِ جَهَنَّمُ الَّتِي كُنْتُمْ تُوعَدُونَ اِصْلَوْهَا الْيَوْمَ بِمَا كُنْتُمْ
 تَكْفُرُونَ»
 این دوبیت را مخصوصاً «شمس تبریزی» در متجالیس و مقالات خود
 می خواند

عشق ار چه بلای روزگار است خوش است
 این باده اگر چه پر خمار است خوش است
 ورزیدن عشق گر چه کاری صعب است
 چون باتو نگاری سرو کار است خوش است

پایهٔ اصلی مسلک و طریقهٔ عرفانی مولوی

همین عشق است که پایهٔ اصلی مسلک و مرام و اساس مکتب
 و طریقهٔ عرفانی مولوی است.

غزلیات آتشین مولوی که در دیوان کبیر اوست، یک پارچه عشق
 و جذبه و حال است؛ مثنوی شریف از سر آغاز دفتر اول

بشنو ازنی چون حکایت می کند از جداییها شکایت می کند
تا پایان مجلد ششم که بداستان شاهزادگان و «دزهوش ربا» ختم
شده است، سر تا پا بر محور عشق می گردد؛ بطوری که هیچ کدام از شش
دفترش از اشعار گرم پر شور و حال و داستانهای عشق و عاشقی خالی
نیست^۱ و هر کجا رشته سخن باین احوال می کشد، فیل مولوی بیاد
هندوستان می افتد؛ و مستی و جنون عشق عرفانی او را دست می دهد^۲؛
و چندان روشنی و گرمی و سوز و فروغ در گفته های او موج می زند که
خواننده و شنونده را هر قدر هم تاریک و سرد و افسرده و یخ زده باشد،
بر سر حال می آورد و او را گرمی و روشنی و نشاط می بخشد.

طیب همه علتها و داروی جمیع بیماریهای درونی و روانی بشر
که از شهوت و غضب و نخوت و ناموس تولید می شود در مکتب عرفان
مولوی همین عشق است.

شادباش ای عشق خوش سودای ما ای طیب جمله علت های ما
ای دواي نخوت و ناموس ما ای تو افلاطون و جالینوس ما
از باب مثال یکی از آفات و امراض بزرگ روحانی بشروسوسه
و تردید و دودلی است در هر کاری اعم از امور عادی یا علمی و مذهبی،

۱- از باب مثال؛ در دفتر اول داستان پادشاه و عشق کنیزك؛ و در دفتر دوم قصه
موسی و شبان؛ و در دفتر سوم و چهارم سرگذشت صدرجهان؛ و در دفتر پنجم
حکایت محمود و ایاز، و لیلی و مجنون؛ و در دفتر ششم سرگذشت عاشق و امید
و عده معشوق، و داستان بلال حبشی، و همان سرگذشت شاهزادگان و قلمه ذات الصور
یا «دزهوش ربا».

۲- اشاره است بگفته های خود مولوی در مجلد پنجم مثنوی شریف

قصه محمود و اوصاف ایاز	چون شدم دیوانه رفت اکنون زساز
زانکه پیلم دید هندستان بخواب	از خراج امید برده شد خراب

و دواى این مرض فقط عشق است.

پوزبند و سوسه عشق است و بس ورنه کی و سواس را بسته است کس
تشت و تفرقه حواس در اشتغال به امور مختلف متنوع دنیوی
هم یکی از آفات خطرناک روحانی انسان است که او را همیشه از آرامش
ضمیر و سکون خاطر و فراغت بال و تمرکز حواس محروم می‌کند: این
مرض نیز جز با عشق درمان نمی‌پذیرد.

فکر تو قسمت شده بر صد مهم در هزاران آرزو و طم ورم
جمع باید کرد اجزا را بعشق تا شوی خوش چون سمرقند و دمشق
«طم ورم» بکسر اول و تشدید حرف دوم بمعنی «امور مختلف
متضاد است از این در و آن در»، در عربی گویند «جاء بالطم والرم»
یعنی تر و خشک، یا بری و بحری، یا آب و خاک^۱، و بنظر من ظاهراً
منظور اصلی کنایه است از همان امور مختلف آشفته که در عرف محاورات
فارسی «از این در و از آن در» می‌گوییم:

سعدی می‌گوید:

غم عشق آمد و غمهای دیگر پاک ببرد سوزنی باید کز پای بر آرد خاری
گرمی و حرارت عشق که از کانون نور توفیق و عنایت الهی بشخص
طالب کمال و اهل سیر و سلوک روحانی رسیده باشد زودتر و بی‌خطرتر
از ریاضتها و عبادتها معمولی او را بسر منزل مقصود می‌رساند، و
بدین سبب عارفان برگزیده وواصلان راه حق گفته‌اند که يك ساعت
گرمی عشق و خلوص ضمیر از صد سال عبادت خشک سرد برتر و

۱- جاء بالطم والرم ای بالبحری والبری او بالرطب واليابس او بالتراب والماء
او بالمال الكثير المنجد.

بالا ترست.

ذره‌بی سایه‌ی عنایت برترست از هزاران کوشش طاعت پرست
حافظ هم با مولانا در این عقیده همداستانست که می گوید:
عشقت رسد بفریاد و ر خود بسان حافظ

قرآن ز بر بخوانی باچارده روایت
بعضی «گر خود بسان حافظ» یا «ارخود» خوانده‌اند که درست
برخلاف منظور حافظ است، چرا که علم تجوید و قرائت قرآن با چهارده
روایت هفت قاری معروف که هر کدام دو راوی داشتند موجب عشق
و عاشقی نمی شود.

مقصود حافظ این است که هر قدر این علوم و فنون را بخوانی
باز دست آخر باید عشق الهی در کار بیاید و بفریاد تو برسد.

* * *

زنهار تو هم مکنید که مقصود همین عشقهای مادی صوری است،
مولوی خود همه جا منظور خود را تفسیر می کند که غرض وی از عشق،
عشق الهی است، عشق شهوت سوز است، عشق نخوت و هوس سوز
است، عشق حقیقی است نه عشق مجازی که دنبال آب و رنگ می رود.
عشقهای کزپی رنگی بود عشق نبود عاقبت ننگی بود
مقصود او جمال پرستی و مستی از باده صورت نیست، او دنبال
حقیقت و جان معنی است، صورت پرستی را بت پرستی می داند و
می گوید:

از قدحهای صور کم باش مست تا نگردي بت تراش و بت پرست
و از این معنی در پاره‌یی از مواضع شاید تعریضی داشته باشد

بجماعتی از صوفیه مانند شیخ اوحداالدین کرمانی متوفی ۵۳۶ هـ ق که کمال روحانی سالک را در جمال پرستی و مشاهده زینبائیهای صنع می‌دانستند.

معروفست که می‌گویند شمس‌الدین تبریزی از اوحداالدین کرمانی که بنا بر مشهور برادر طریقتی یکدیگر بودند پرسید که در چه حال هستی، گفت ماه را در قدح آب می‌بینم، یعنی جلوۀ جمال الهی را در مظاهر صورتهای جمیل می‌بینم، شمس بدو گفت اگر دمل در گردن نداری چرا سر را بطرف آسمان بلند نمی‌کنی تا خود ماه اصلی را ببینی، یعنی باید جهد کنی که از خلق بحق سفر کنی و جلوۀ حق را در شهود حق ببینی «یا من دل علی ذاته بذاته»، «عمیت عین لا تراک».

آفتاب آمد دلیل آفتاب گردلالت باید از وی رومتاب
از وی ار سایه نشانی می‌دهد شمس مردم نور جانی می‌دهد
سایه مقام استدلال و مظهریت است و آفتاب مقام ظهور و کشف
و شهود است.

* * *

باری من در مطالب سخنرانی که پیش‌خود ترتیب داده و تنظیم کرده بودم، قدری جلو افتادم، و مقداری از آنچه را که می‌خواستم بعد بگویم، بی‌اختیار بر زبانم افتاد و جلو تر گفتم.
داستان عشق و شور و آشفته‌گی احوال مولوی ییادم آمد و رشته سخن از دستم بدر رفت.

بل گناه او راست که عظم ببرد عقل جمله عاقلان پیشش بمرد

* * *

اکنون باز می گردم و گفته های سابق را دنبال می کنم.
 گفتم دعا باید کرد که خداوند کریم از معدن نور و گرمی و عشق
 آلهی چراغ توفیقی فراراه ما نهد و فروغی هم نصیب ما کند.
 شنوندگان محترم، خانمها، آقایان، باور کنید زندگانی مادی و
 تلقینات مادی گری ما را بطوری سرد و یخ زده کرده است که احساس
 سردی و یخ زدگی نمی کنیم، مثل ما مثل آن کس است که بحضرت موسی
 علیه السلام گفت تو می گویی در اثر گناه قلب آدمیزاد سیاه می شود چرا
 من هر قدر گناه می کنم قلبم سیاه نمی شود. موسی در جواب فرمود
 «سیاهی و تیرگی دل از این بالاتر چیست؟ که سیاهی قلب خود را ادراک
 نمی کنی» یعنی گرفتار جهل مرکب شده ای که بزرگترین مرض روحانی
 و آفت کمال انسانی است.

ما امروز وقتی که بیکدیگر برمی خوریم و افراد مختلف بشر را
 می بینیم مثل این است که با کوه برف و تل یخ روبرو شده باشیم، اگر
 حیثاً در بعضی افراد دور از اجتماع گرمی و حالی باقی مانده باشد
 چندان نادر است که آن را در حکم معدوم باید شمرد، وانگهی سردی
 اجتماع خواه و ناخواه در این افراد عزیزالوجود هم اثر کرده است،
 چندانکه حرارت وجود آنها بدیگران سرایت نمی کند و آن اندازه نیست
 که بگرم کردن و سوختگی دیگران برسد.

مولوی نیز با وجود این که در کانون گرمی و صفای دوستان و
 اصحاب برگزیده خود مانند صلاح الدین زرکوب و حسام الدین چلبی
 می زیست؛ باز این حالت را در افراد بشر معاصر خود دیده و احساس

کرده بود که می خواست حسام الدین دوست مصاحب او چندان حرارت و گرمی داشته باشد که دنیا را گرم کند؛ و آرزوی مولانا برآورده شد برای اینکه در اثر صحبت حسام الدین کتاب آسمانی مثنوی بوجود آمد که مطابق پیشگویی شیخ عطار آتش بسوختگان عالم زد.

چون جمادند و فسرده تن شگرف

می جهد انفاسشان از تل برف

چون زمین زین برف درپوشد کفن

تیغ خورشید حسام الدین بزن

همین برآر از شرق سیف الله را

گرم کن ز آن شرق این درگاه را

* * *

تعلق - تخلق - تحقق

گفتم که آنچه در قرآن مجید آمده اصطلاح مقبول همه طوایف علم و عرفان است.

اهل تصوف و عرفان اصطلاح مخصوص دیگر نیز دارند که بترتیب تقریباً مرادف همان اصطلاح قرآن می شود مطابق تعریفی که از خود مولوی در مورد عین الیقین و علم الیقین شنیدیم نه آنچه مشهور گفته اند

۱- تعلق (= علم الیقین)

۲- تخلق (= عین الیقین)

۳- تحقق (= حق الیقین)

تحصیل علوم و احوال

سه گانه طلاب و دانشجویان

در احادیث مأثوره تقریباً باین عبارت وارد شده است که فرمودند.

فِي الْعِلْمِ ثَلَاثَةٌ أَحْوَالُ التَّكْبَرِ ثُمَّ التَّوَاضُّعُ ثُمَّ الْعِلْمُ فَإِنَّ لَاقِعَهُ

ثِيثًا.»

در تحصیل علوم سه حالت بر شخص محصل دست می دهد، اول حالت تکبر است.

بمحض اینکه چند کلمه فراگرفت و بقول معروف سبیلی از ادبیات یا علوم چرب کرد او را تکبر و غرور می گیرد «این منم طاووس علیین شده».

این غرور و تکبر بدترین آفات محصل و بزرگترین سد راه علم و ترقی طالب علم است.

علتی بدتر ز پندار کمال نیست اندر جان تو ای زو دلال
دلال بفتح دال بمعنی کرشمه و ناز است

نخوت و دعوی و کبر و ترهات دور کن از دل که تا یابی نجات
زلت آدم ز اشکم بود و باه وان ابلیس از تکبر بود و جاه
لاجرم او زود استغفار کرد وان لعین از تو به استکبار کرد
کلمه «زلت» اینجا یا حرف زاء نقطه دار بمعنی خطا و لغزش
است؛ و «اشکم و باه» مقصود شهوت بطن و فرج است.

می گویند شخصی دوسه شاهی پول داشت بدکان نوشابه فروشی
رفت گفت می خواهم شراب و عرقی بمن بدهی که مست بشوم صاحب
دکان گفت با این مبلغ اصلاً مشروب نمی توان داد چه جای این که

چندان بخوری که مست بشوی، خریدار اصرار کرد، باده فروش گفت همین اندازه است که دهننت بوی شراب خوردگی می‌گیرد بگلویت هم چیزی نمی‌رسد، آن شخص گفت تو فقط کاری کن که دهن من بوی شراب بدهد دیگر بد مستی آن با خودم.

چند کلمه در درس می‌شنوند و همین که دهنشان بویی از علم و ادب گرفت مغرور می‌شوند و بلاف و گزاف می‌افتند، خدا نکند کسی در این مرحله باقی بماند که واقعاً مصداق «خسر الدنیا والآخره» است. قدم زنند بزرگان دین و دم نزنند

که از میان تهی بانگ می‌زند خشخاش

* * *

دارد هزار در صدف و دم نمی‌زند

يك بيضه مرغ دارد و فریاد می‌کند

من اکثر در کلاسهای درس بدانشجویان نصیحت کرده‌ام که در دام تکبر و غرور نمانند که بزرگترین مانع فیض الهی و شوم‌ترین آفت کمال انسانی است «جهد کن پر راگل آلوده مکن»

باری از این مرحله که گذشت و از وسعت علوم و ادبیات و آثار پهناور هر رشته از فنون، و مقدار تبحر و مقام شامخ دانشمندان و علما و ادبای حقیقی وقوف یافت کم کم حالت تواضع و فروتنی باودست می‌دهد «نهد شاخ پر بار سر بر زمین» و چون توفیق الهی او را مدد کرد و از مرحله دوم نیز بالاتر رفت بمقام عالی روحانی «ثم العلم بان لاتعلم شیئا» می‌رسد و در این پایگاه است که می‌گوید.

هفتاد و دو سال کار کردم شب و روز معلوم شد که هیچ معلوم نشد

* * *

تا بدانجا رسید دانش من که بدانسته ام که نادانم

سه شخصیت ممتاز مولوی

مراحل سیر و سلوک علمی و عرفانی

مولوی سه شخصیت ممتاز بود، مقصودم سه شخصیت طولی است نه عرضی، یعنی سه مرحله بزرگ علمی و عرفانی را که خود او از آنها به خامی و پختگی و سوختگی عبارت کرده است طی کرد تا با آخرین مدارج ممکن کمال بشری که مرتبه اولیای خاص خداست واصل گردید.

هرچند این ابیات را شاید بسیار شنیده و خوانده باشید اما باز تکرار می کنم زیرا که:

برملولان این مکرر کردن است نزد من عمر مکرر بردن است
شمع از برق مکرر بر شود خاک از تاب مکرر زر شود
مولوی در خصوص تبدل احوال و نشو و ارتقاء که بعضی آنرا تناسخ تکوینی و تناسخ ملکی گفته اند می گوید

از جمادی مردم و نامی شدم وز نما مردم بحیوان برزدم
مردم از حیوانی و آدم شدم پس چه ترسم کی ز مردن کم شدم
حمله دیگر بمیرم از بشر تا برآرم از ملایک بال و پر
وز ملک هم بایدم جستن ز جو کل شیء هالك الاوجهه
بار دیگر از ملک قربان (پران) شوم آنچه اندر و هم ناید آن شوم

پس عدم‌گردم عدم چون ارغنون گویدم کانا الیه راجعون
مولوی با آخرین درجه این مقام که آن را در اصطلاح عرفا مقام
فناء فی الله وبقاء بالله می‌گویند و در آیه شریفه «انا لله وانا الیه راجعون»
بدان اشاره شده است، رسیده بود.

سرگذشت مولوی از آغاز عمر تا انجام

۶۰۴-۶۷۲ هـ ق

حال اگر می‌خواهید تفصیل سه شخصیت ممتاز یا سه مرحله
بزرگ طریق استکمالی مولوی را بدانید بسرگذشت احوال او از
آغاز تا انجام، یعنی از ولادت تا وفات توجه کنید.

مولوی حدود ۶۸ سال عمر کرد، ولادتش در بلخ روز ششم
ربیع‌الاول از سال ۶۰۴ و وفاتش در قونیه از بلاد روم پنجم ماه جمادی
الآخره سنه ۶۷۲ هجری قمری واقع شد همان سال که نابغه فلسفه و
ریاضی خواجه نصیرالدین طوسی وفات یافت.

پدر مولوی، سلطان العلماء شیخ بهاء‌الدین محمد ولد فرزند حسین
بلخی از بزرگان علما و عرفای ممتاز عصر خود بود که ظاهراً نسب خرقه
تصوف به شیخ نجم‌الدین کبری متوفی ۶۱۸ هـ ق می‌رسانید.

آباء و اجداد مولوی همه از مردم بلخ بودند که در آن روزگار
یکی از کرسیهای ایالت پهناور خراسان شمرده می‌شد.

سلطان ولد فرزند نامدار مولوی در منظومه ولد نامه (ص ۲۱۸
طبع طهران) درباره جدش بهاء‌الدین ولد گفته است
بود از شهر بلخ اباً عن جد در فضیلت نداشت عدونه حد

بهاءالدین ولد در حدود ۱۶۶۰ هـ ق که تازه آوازۀ هجوم مغولان ببلاد خوارزم بگوش می رسید با فرزندش مولوی که در آن تاریخ تقریباً ۱۳ ساله بود و دیگر اعضای خانواده و جمعی از خدم و حشم بقصد زیارت بیت الله از بلخ سفر کرد.

معروف است که چون در اثنای آن سفر به نیشابور رسید بزیارت شیخ عطار رفت و شیخ عطار نسخه‌یی از مثنوی «اسرار نامه» خود را که منظومۀ عرفانی اخلاقی در بحر هزج مسدس محذوف مقصور حدود سه هزار و سیصد بیت است و باین بیت آغاز می شود بنام آن که جان را نور دین داد

خرد را در خدا دانی یقین داد^۱

هدیه کرد و بهاءالدین گفت «زود باشد که این پسر تو (یعنی جلال الدین مولوی) آتش در سوختگان عالم زند»^۲.

باری بهاءالدین بعد از سفر مکه در حوالی سال ۱۷۶۰ هـ ق گذارش به آسیای صغیر و کشور روم افتاد؛ در آن تاریخ که سلطان علاء الدین کیقباد سلجوقی ۱۶۶۰-۶۳۴ هـ ق آنجا سلطنت می کرد و وزیری نیک فطرت و عارف مسلک و دانش دوست بنام معین الدین پروانه (معین-الدین سلیمان دیلمی متوفی ۶۷۵ هـ ق) داشت، که هم سلطان و هم وزیر دانشمندش هر دو گوهر شناس بودند و قدر آن مهمانان عزیز را نیکو می دانستند، و بدین سبب در تعظیم و تکریم و تهیه وسایل آسودگی و رفاه حال ایشان دقتی بی کوتاهی و اهمال ننمودند، و بحسن خلق و

۱- مثنوی اسرارنامه عطار در طهران طبع شده است.

۲- تذکرۀ دولتشاه ص ۱۹۳ طبع لیدن.

صفا و خلوص ضمیر، عنقایی بلند پرواز را صید کردند که با پروبال
 همت در فضایی وسیع‌تر و برتر از آسمانها بال گشاد وقاف تا قاف
 جهان علم و معرفت را زیر پرگرفت، و نردبان پایه مدارج کمال بشری
 را تا عنان آسمان و اوج عرش علین بپیمود

نردبانهایی است پنهان در جهان پایه پایه تا عنان آسمان
 هر گره را نردبانی دیگرست هر روش را آسمانی دیگرست
 اتفاقاً در آن تاریخ اوضاع ایران و بخصوص نواحی بلخ و
 بخارا و خوارزم و دیگر بلاد ماوراءالنهر و خراسان در اثر هجوم شوم
 مغولان خراب و آشفته و درهم شده و مخصوصاً شهر بلخ در همان سال
 ۶۱۷ بسبب قتل عام و غارت آن طایفه وحشی خوانخوار خالی از سکنه
 افتاده بود.

باری حسن استقبال و پذیرایی گرم سلطان علاءالدین و وزیر
 دانشمندش معین‌الدین پروانه که بعداً از ارادتمندان خاص مولانا شده
 است؛ و خرابی اوضاع بلخ که وطن آبا و اجدادی بهاء‌الدین ولد و
 مولوی بود دست بهم داد و مجموع این احوال موجب اقامت بهاء‌الدین
 و خانواده او در حوالی قونیه گردید؛ در ابتدا مدتی در شهر لارنده
 که در حدود ده فرسنگی جنوب شرقی شهر قونیه بوده است بودند
 آنگاه به عاصمه قونیه که در حدود ۴۵۰ کیلومتری جنوب شرقی
 استانبول است و در آن تاریخ پایتخت سلاجقه روم بوده است منتقل
 گردیدند.

بهاء‌الدین در حوالی سنه ۶۲۸ هـ ق درگذشت و در همان

سرزمین بخاک سپرده شد.

شخصیت اول یا نخستین مرحله از مراحل

علمی و عرفانی مولوی

خاندان مولوی و مهد تربیت و نشو و نما و چنان که اشاره کردیم خاندان علمی عرفانی بود، مولوی از آغاز کودکی در خدمت پدر و بعد از آن در محضر مشایخ و استادان دیگر، و مدتی نیز در دمشق که در آن روزگار مجمع اکابر علما و عرفا و زهاد و عباد بوده است بتحصیل علوم و معارف معمول زمان خود اشتغال داشت، چندان که در موقع وفات پدرش که حدود بیست و پنج سال از عمر او می گذشت از علوم متداول زمان خود شامل ادبیات و فقه و اصول فقه و حدیث و تفسیر قرآن و قصص و تواریخ اسلامی و اصول عقاید و کلام و فلسفه و بالجمله در اکثر فنون عقلی و نقلی سرمایۀ کافی اندوخته و مخصوصاً در فقاہت بمرتبۀ اجتہاد و اہلیت فتوی رسیده بود و بدین سبب است که نام و ترجمۀ حال او را در کتب طبقات حنفیہ جزو فقہا و مفتیان ضبط کرده اند.

این مرحله از عمر که از کودکی تا بیست و پنج سالگی است شخصیت اول مولوی بود که در آن شخصیت، فقیہی متشرع و حکیمی دانشمند و ملتزم بامور شرعی شمرده می شد و بقول خودش «سجاده نشین با وقاری بود».

شخصیت دوم یا دومین مرحله

از مراحل علمی و عرفانی مولوی

شخصیت دوم مولانا از بیست و پنج سالگی است تا سی و نه

سالگی مقارن سال ۶۴۲ ه. ق. که ملاقات او با شمس‌الدین تبریزی اتفاق افتاد.

در آن مدت که حدود ۱۴ سال می‌شد مولوی بتوسط سید برهان‌الدین ترمذی (متوفی ۶۳۸) که از مریدان و اصحاب برگزیده پدرش سلطان العلماء بهاء‌الدین ولد بوده است داخل رشته تصوف و وادی سیر و سلوک گردید؛ مدت نه سال در تحت تعلیم و تربیت مستقیم سید برهان‌الدین؛ و بعد از وفات وی هم مدت پنج سال به تنهایی با نهایت شوق و علاقه مندی سرگرم ریاضت و طی کردن مراحل سیر و سلوک بود.

مولوی در همان احوال که بر ریاضت و عبادت و پیمودن مراحل طریقت اشتغال داشت، باز از تتبع و مطالعه کتب و تکمیل معلومات عقلی و نقلی غافل نمی‌نشست، و بالجمله چندان در علم و عرفان پیش رفت که بمقام پیشوایی و رهبری سالکان و ارباب طریقت نیز رسید و روی هم رفته جامع علوم و معارف ظاهر و باطن گردید بطوری که هم فقها و علمای ظاهر از حوزه درس و مواعظ گرم و گیرای منبری او فیض می‌بردند و هم ارباب طریقت و مستعدان معارف روحانی باطنی از برکت دستگیری و ارشاد و تربیت‌های قولی و عملی او بهره‌مند می‌شدند.

شخصیت سوم یا سومین مرحله

از مراحل علمی و عرفانی مولوی

شخصیت سوم مولانا از حدود ۶۴۲ شروع می‌شود که به شمس‌الدین محمد تبریزی برخورد و در اثر صحبت و جذبه روحانی

وی بکلی احوال و عقاید وی دیگرگون شد بطوری که هردو شخصیت
 طریقتی و شریعتی او مبدل بحقیقت صرف گردید و بجایی رسید که می گفت
 با دو عالم عشق را بیگانگی است و اندر او هفتاد و دو دیوانگی است
 آزمودم عقل دور اندیش را بعد از این دیوانه خواهم خویش را
 زین خرد جاهل همی باید شدن دست در دیوانگی باید زدن
 سلطان ولد فرزند نامدار مولوی دربارهٔ حالت وی پس از

وصول بشمس تبریزی می گوید

شیخ مفتی ز عشق شاعر شد گشت خمار اگر چه زاهد بد
 به ز خمیری که بود از انگور جان نوری نخورد جز می نور
 شخصیت سوم مولانا که صورت نهائی و فعلیت اخیر اوست از
 ۳۹ سالگی تا ۶۸ سالگی یعنی از ۶۴۲ تا ۶۷۲ که پایان زندگانی اوست
 همچنان با نهایت گرمی و روز افزونی دوام و استمرار داشت و در
 جذبهٔ عشق و شور حال بمقامی از توحید رسید که بقول خودش از کفر
 و ایمان وقهر و لطف بالاتر بود.

زانکه عاشق در دم نقد است مست

لاجرم از کفر و ایمان بر ترست

کفر و ایمان هردو خود دربان اوست

کوست مغز و کفر و دین او را دو پوست

خود طواف آنکه اوشه بین بود	فوق قهر و لطف و کفر و دین بود
ملت عشق از همه دینها جداست	عاشقان را مذهب و ملت خداست
غیر هفتاد و دو ملت کیش او	تخت شاهان تخته بندی پیش او
سخت پنهانست و پیدا حیرتش	جان سلطانان جان در حسرتش

مطرب عشق این زند وقت سماع بندگی بند و خداوندی صداع
 در طریقه مولوی و شخصیت نهایی او بهترین و کم خطرترین
 راه برای رسیدن بسر منزل کمال انسانی و مقام انسان کامل همانا عشق
 است نه عقل؛ و بدین سبب همه جا جنون عشق و شور و حال را بر عقل
 ترجیح می‌دهد و می‌گوید

عقل سر تیزست لیکن پای سست
 زانکه دل‌ویران شده است و تن درست
 بحث عقلی گر دُر و مرجان بود
 آن دگر باشد که بحث جان بود
 بحث جان اندر مقامی دیگرست
 باده جان را قوامی دیگرست

در باره احوال عشق و شور و جذبه مولانا در مقالات و سخنرانیهای
 دیگر خود شرح داده و آنچه ضرورت داشته است گفته‌ام، دیگر اینجا
 بطول مقال نمی‌پردازم، در مباحث بعد هر کجا لازم بود از این قبیل
 احوال و اشعار نقل خواهم کرد.

اینک می‌پردازم بانواع و اقسام عقاید و افکار مولوی

تقسیم‌بندی عقاید و افکار مولوی

من بطور کلی عقاید و افکار مولوی را در چهار دسته یا چهار
 قسم تقسیم‌بندی کرده‌ام که در این سخنرانی نمونه‌یی از هر کدام را ذکر و
 تفصیل را بهمان رساله مستقل که در دست تألیف دارم محول می‌کنم.
 مجموع افکار و عقاید مولانا را بنظر این حقیر می‌توان در چهار
 دسته تقسیم کرد.

- ۱- آداب و رسوم اخلاقی و اجتماعی
- ۲- مسائل شرعی فقهی و امور مذهبی
- ۳- اصول کلامی و فلسفی
- ۴- عقاید عرفانی یا عشق و عرفان که شامل بحث درمسلك خاص عرفانی و تصوف مولوی می شود.

* * *

خدا رحمت کند مرحوم تلمذ حسین صاحب مرآت المثنوی را که قدمی بزرگ در راه تجزیه و تحلیل مثنوی شریف برداشته و کتابی جامع قصص و آیات قرآنی و احادیث نبوی و مطالب علمی و اعتقادی که در آن منظومه آسمانی پراکنده است نوشته که چون اولین قدم است البته نمی توان انتظار داشت که از هر جهت کامل و بی عیب و نقص باشد؛ چه بسیار مطالب علمی و اعتقادی و همچنین اشعار مناسب هر مقامی که از قلم او افتاده است و این حقیر در نسخه خود تا آنجا که ممکن بوده است ذیل بر آن نوشته ام.

مرحوم نیکلسن ۱۸۶۸-۱۹۴۵ م که حدود سی سال یا متجاوز از عمر ۷۷ ساله خود را در راه شناختن و شناساندن مولوی بکار برده و بزرگترین خدمت را در تصحیح متن مثنوی و شرح و ترجمه آن به انگلیسی انجام داده است؛ هم در مقدمه تفسیر مثنوی خود بخشی مختصر از عقاید متفرقه مولوی را استخراج کرده که بهمت یکی از معاصران با ذوق ما بفارسی ترجمه شده است.

نیکلسن و تلمذ حسین هیچ کدام برای جمع آوری افکار و عقاید مولانا ضابطه کلی و تقسیم بندی منطقی بدست نداده اند تا دیگران هم از روی ضابطه ایشان برای این منظور مفتاحی در دست داشته باشند.

خلاصه این که می‌خواهم عرض کنم این تقسیم بندی که من کردم هیچ سابقه ندارد؛ این خود موضوع همان رساله مستقل من است که خواستم نمونه آن را در این سخنرانی گفته باشم و مختصراً این مطالب را برای آن می‌گویم که راهنما و سرمشق و مفتاحی برای کار آن دسته از دانشجویان و طالبان علم و معرفت باشد که می‌خواهند دنبال کار ما را بگیرند و در آثار مولوی کار کنند؛ امید است که مساعی گذشتگان را نادیده نگذارند و ما و کسان دیگر را که در این زمینه‌ها رنج برده و جاده را برای آیندگان هموار ساخته‌ایم از دعای خیر فراموش نکنند.

* * *

قبل از این که نموداری از مسائل و مباحث چهار گانه فوق را ذکر کنم یکی از مطالب کلی را که پایه بسیاری از معتقدات اساسی مولانا و در همه جا بمنزله شعار مسلک و کلید رمز برای کشف عقاید علمی و عرفانی اوست توضیح می‌دهم و بعد از آن بذکر نمونه‌های اقسام چهار گانه می‌پردازم.

مارمیت اذرمیت

شعار مسلک و کلید رمز عقاید علمی و عرفانی مولوی

جمله «مارمیت اذرمیت» مأخوذ است از آیه کریمه سوره انفال «فَلَمْ يَقْتُلُوهُمْ وَلَئِنْ اللَّهَ فُتِلْهُمْ وَ مَارَمِيَّتَ اِذْرَمِيَّتَ وَ لَئِنْ اللَّهَ رَمِيْ.» ج ۹ آیه ۱۷، مربوط بواقعه جنگ بدر که با حضور پیغمبر اکرم (ص) مابین مسلمین و کفار قریش در سال دوم هجرت اتفاق افتاد. در آن غزوه با این که عده اصحاب پیغمبر علیه السلام و تجهیزات و اسباب و لوازم جنگی ایشان خیلی کمتر از کفار قریش بود باز

بخواست الهی پیروز شدند و جمعی از سران کافران را که یکی از آنها ابوجهل معروف بود بکشتند و باقی را هزیمت کردند.

بطوری که در کتب سیر و مغازی و از آن جمله کتاب سیرة ابن هشام بتفصیل نوشته شده است در آن واقعه حضرت رسول اکرم صلی اله علیه واله وسلم مشتی ریگ و خاک بسوی دشمنان پرتاب کرد که در شکست و هزیمت آنان اثر تیرباران داشت.

پس ترجمه ظاهر آیه چنین می شود که ای مسلمانان که در جنگ فیروز شدید شما آن گفار را نکشتید بل که خدای ایشان را بکشت، و تو ای پیغمبر هر چند که آن ریگها و خاکها را با دست خود بطرف دشمنان پرتاب کردی اما آن را تو نیفکندی که خدا افکند.

آن تو افکندی که بردست تو بود تو نیفکندی که حق قوت نمود
مشت مشتی تست، افکندن زماست زین دو نسبت نفی و اثباتش رواست
مولوی جمله مَارَمِیتِ اِفْرَمِیتِ را با مفهوم لطیف ادبی و عرفانی که در آن مندرج است بیش از هر آیه و حدیث دیگر در تمام شش دفتر مثنوی و در بعضی هم مکرر بکار برده، و در بسیاری از مسایل دقیق کلامی و فلسفی از قبیل مبحث جبر و اختیار، و مسأله وحدت وجود و وحدت موجود، و بیان مقام خلافت الهی، و ظهور حق در کسوت بشری و صدور کرامات و خرق عادات از انبیاء و اولیاء و تجسد لاهوت در ناسوت، و جنبه ربوبی بشری و امثال این مسائل که در مثنوی پراکنده است هر کدام را در محل خود و در هر موضع بوجهی که مناسب و در خور مقام بوده از مدلول تضمینی و التزامی آیه شریفه استفاده کرده است

مارمیت اذرمیت گفت حق کار حق بر کارها دارد سبق

مارمیت اذرمیت خوانده بی لیک جسمی در تجزی مانده بی

* * *

مارمیت اذرمیت آمد خطاب گم شد او والله اعلم بالصواب

* * *

مارمیت اذرمیت راست دان هر چه کار دجان بود از جان جان

* * *

مارمیت اذرمیت گشته بی خویشتن در موج چون کف هشته بی
لاشدی پهلوی الا خانه گیر ای عجب که هم اسیری هم امیر

* * *

مارمیت اذرمیت از نسبت است نفی و اثباتست و هر دو مثبت است
آن تو افکندی که بردست تو بود تو نیفکندی که حق قوت نمود
زور آدم زاده را حدی بود مشت خاک اشکست لشکر کی شود
مشت مشت تست، افکندن زماست زین دو نسبت نفی و اثباتش رواست

* * *

مارمیت اذرمیت بسی ویست همچنین قال الله از ضمنش بجست

* * *

مارمیت اذرمیت ابتلاست بر نبی کم نه گنه کان از خداست

* * *

مارمیت اذرمیت احمد بده است دیدن او دیدن خالق شده است
مدحت او مدحت و تسبیح حق میوه می روید ز عین این طبق
دومگوی و دو مدان و دو مخوان بنده را در خواجه خود محدودان
خواجه هم در نور خواجه آفرین فانی است و مرده و مات و دفین

چون جدایی زحق این خواه را گم کنی هم متن و هم دیباجه را
چشم دل را هین گذاره کن زطین آن یکی قبله است، دو قبله مبین

* * *

مارمیت اذرمیت فتنه‌یی صد هزاران خرمن اندر حفته‌یی
حفته بحاء بی نقطه و ضم و فتح اول هر دو بمعنی مشت گندم و
جو و امثال آنست

آفتابی در یکی ذره نهان ناگهان آن ذره بگشاید دهان
ذره ذره گردد افلاک و زمین پیش آن خورشید چون جست از کمین

* * *

تو ز قرآن باز خوان تفسیر بیت گفت ایزد مارمیت و اذرمیت
گر بپرانیم تیر آن نی زماست ما کمان و تیر اندازش خداست

* * *

مارمیت اذرمیت در حراب من چو تیغم، وان زننده آفتاب
رخت خود را بمن زره برداشتم غیر حق را من عدم انگاشتم

* * *

چون شدی بیخود هر آنچه تو کنی مارمیت اذرمیت ایمنی
آمدیم بر سر نمونه‌های چهارنوع یا چهاردسته از عقاید مولوی

الف- آداب و رسوم اخلاقی و اجتماعی

مباحث اخلاقی و آداب و رسوم اجتماعی در گفته‌های مولوی

با سایر گویندگان تفاوت و اختلاف بسیار دارد.

گفته‌های اخلاقی مولوی عموماً با تشبیهات تازه بدیع و انتقالات

متنوع و چاشنی مطالب لطیف عرفانی و فلسفی توأم شده است، و

بدین سبب است که اشعار مثنوی در مذاق و مشرب اهل حال مزه و حالت دیگر دارد که نظیر آن را در منظومه‌های مشابه اخلاقی و عرفانی کمتر می‌توان یافت.

پاداش و پادافراه

۱- مکافات و مجازات یا پاداش و پادافراه اعمال و احوال بشر مولوی می‌گوید هر عملی اعم از این که خوب باشد یا بد مجازات و مکافات دارد و هر چه بما می‌رسد نتیجه اعمال ماست

گرچه دیوار افکند سایه دراز باز گردد سوی او آن سایه باز
این جهان کوه است و فعل ما ندا سوی ما آید نداها را صدا

* * *

چونکه بد کردی بترس ایمن مباش زانکه تخم است و برویاند خداهش

* * *

ای دریده پوستین یوسفان گریه درد گشت آن از خویش دان
این جهان کوه است و گفت و گوی تو چون صدا هم باز آید سوی تو

* * *

خار بن دان هریکی خوی بدت بارها در پای خار آخر زدت

* * *

گریه و خنده غم و شادی دل هریکی را معدنی دان مستقل
بیت آخر که خواندم در دفتر پنجم مثنوی است و آنجا مخصوصاً
تحقیقی مبسوط و مفصل دارد که هر چه بر سر انسان می‌آید از نیک و بد
همه نتایج و موالید اعمال خود اوست.

و بیت ماقبل آخر در دفتر دوم است در داستان آن کس که خاربن
در راه مردمان نشانده بود؛ درضمن این داستان هم مطالب دقیق اخلاقی
و عرفانی دارد که خواندنی است.
مخصوصاً دانش جویان و طالبان فضل و کمال را بخواندن آن
هر دو فصل سفارش می کنم.

راست و دروغ

۲- صدق و کذب - مولوی می گوید راستی موجب طمأنینه و
آرامش قلب است و دل انسان بدروغ نمی آرامد؛ دست آخر هم دروغ
معلوم و آشکار می شود.

عمده مایه سخن مولوی در این باره حدیث شریف است. دَعَا
يُرِيْبُكَ اِلٰى مَا لَا يُرِيْبُكَ فَاِنَّ الصَّدْقَ طَمَافِيْنَةٌ وَالْكَذِبَ رِيْبَةٌ.

دل نیارامد ز گفتار دروغ ز آب و روغن هیچ نفروزد فروغ
در حدیث راست آرام دل است راستیها دانه دام دل است

* * *

دل بیارامد ز گفتار صواب آنچنان که تشنه آرامد ز آب

* * *

چون طمأنینه است صدق با فروغ دل نیارامد بگفتار دروغ

* * *

وعده ها باشد حقیقی دلپذیر وعده ها باشد مجازی تا سه گیر

مولوی در بیان این که دروغ بخورد روح انسانی نمی رود و
عاقبت معلوم خواهد شد تشبیهی تازه دارد که در ادبیات فارسی

بی سابقه است.

کذب چون خس باشد و دل چون دهان

خس نگردد در دهان هرگز نهان

تا در او باشد زبانی می‌زند

تا بدانش از دهن بیرون کند

(ج ۶ ص ۶۱۳ طبع علاءالدوله و میرزا محمود)

مولوی در يك جات تحقیق می‌کند که دروغ از راست تولید می‌شود
برای این که می‌خواهد مثل راست رواج و تأثیر داشته باشد، و بعبارت
دیگر دروغ از برکت راست جلوه می‌کند مثل میوه تلخ که از برکت
میوه شیرین آب می‌خورد.

قدری مطلب دقیق است باز توضیح می‌دهم

دروغ و راست شامل قول و فعل یا گفتار و کردار هر دو می‌شود،
کسی که بدروغ دعوی هنرمندی می‌کند باعث و انگیزه‌اش جز این
نیست که می‌خواهد خود را بجای هنرمند راستین واقعی قلمداد کرده
باشد؛ کسی که دروغ می‌گوید می‌خواهد دروغ او مانند راست جلوه
کند و مؤثر واقع شود، پس درست آمد که دروغ از راست تولید
می‌شود

کی دروغی قیمت آرد بی‌ز راست

در دو عالم هر دروغ از راست خاست

راست را دید او رواجی و فروغ

بر امید او روان کرد او دروغ

(ج ۶ ص ۶۰۵ علاءالدوله و میرزا محمود)

فضیلت خاموشی و آفات زبان

۳- در فضیلت خاموشی و آفات زبان نکته‌های دقیق لطیف دارد
از این قبیل که می گوید خاموشی دخل است و سخن گفتن خرج.
این سخن در سینه دخل مغزهاست
در خموشی مغز جان را صد نماست
چون بیامد بر زبان شد خرج مغز
خرج کم کن تا بماند مغز نغز
مرد کم گوینده را فکریست [در بعض نسخ: مغزیست] زفت
قشر گفتن چون فزون شد مغز رفت

* * *

صبر و خاموشی جذوب رحمتست وین نشان جستن نشان علتست
خامشی بحرست و گفتن همچو جوی بحر می جوید ترا جورا مجوی

* * *

عالمی را يك سخن ویران کند روبه‌ان خفته را شیران کند

تشبیه زبان و دهن بسنگ و آهن

مولوی زبان و دهن را بسنگ و آهن، و آتش زنه و آتش گیره
تشبیه می کند که آن را در محل تاريك و پنبه‌زار برافروخته باشند؛
پیدا است که شعله و لهیب آتش چون در پنبه‌زار افتاد چه نتایج شوم ببار
می آورد؛ و این تشبیه در ادبیات فارسی بی سابقه است.

این زبان چون سنگ و فم آهن و ش است

و آنچه بجهد از زبان آن آتش است

سنگ و آهن را وزن برهم گزاف
 گه ز روی نقل و گه از روی لاف
 زانکه تاریک است و هرسو پنبه‌زار
 در میان پنبه چون باشد شرار

* * *

نکته‌یی کان جست ناگه از زبان
 همچو تیری دان که جست آن از کمان
 این تشبیه که در حکم مثل است در ادبیات فارسی معمول و متداول
 بوده؛ شیخ سعدی نیز گفته است:
 تیر از کمان چو جست نیاید بشت باز
 پس لازم است در همه کاری تأملی

آفات زبان

ای زبان تو بس زیانی مرا	چون تویی گویا چه گویم من ترا
ای زبان هم آتش و هم خرمی	چند این آتش درین خرم زنی
در نهان جان از تو افغان می‌کند	گرچه هرچه گویش آن می‌کند
ای زبان هم گنج بی پایان تویی	ای زبان هم رنج بی درمان تویی
هم صفیر خدعه مرغان تویی	هم انیس وحشت هجران تویی

آدمی مخفی است در زیر زبان

در ترجمه حدیث معروف «المرءُ مخبوءٌ تحتِ لسانِهِ» تشبیهی تازه
 و بدیع دارد درین باره که سخن و زبان رازهای نهفته را آشکار می‌کند.

آدمی مخفی است در زیر زبان این زبان پرده است بر درگاه جان
چونکه بادی پرده را درهم کشید سرِ صحنِ خانه شد بر ما پدید

فضیلت سخاوت و بخشندگی

و بیان امساك و انفاق

۴- در فضیلت سخاوت با اشاره بحديث نبوی که: «السَّخَاءُ شَجَرَةٌ مِنْ أَشْجَارِ الْجَنَّةِ» با ضمیمه لطیفه عرفانی می گوید:
این سخا شاخِست از سرو بهشت

وای او کز کف چنین شاخی بهشت

عروة الوثقی است این ترك هوا

برکشد این شاخ جان را بر سما

و نیز در فضیلت سخاوت و نکوهش بخل و امساك با چاشنی لطیف

عرفانی و انضمام لطیفه اخلاقی دیگر گفته است:

لب ببند و کف پر زر برگشا بخل تن بگذار و پیش آور سخا

ترك لذتها و شهوتها سخاست هر که در شهوت فروشد بر نخاست

* * *

محسنان مردند و احسانشان بماند ای خنك آن را که این مر کب براند

فریضه زکات

درباره فریضه زکات که قسمی مهم از انفاق مال و دستگیری فقرا

و حاجتمندان است می گوید:

جوشش و افزون زر اندر زکات عصمت از فحشا و منکر در صلات

آن زکات کیسه‌ات را پاسبان آن صلاتت هم ز گران شد شبان
 اشاره است بدو آیه از آیات قرآن مجید یکی «يَمَحَقُ اللَّهُ الرِّبَّوْا
 وَ يُرْبِي الصَّدَقَاتِ: بقره جزو ۳» دیگر: «إِنَّ الصَّلَاةَ كُنْهِيَ عَنْ الْفَحْشَاءِ
 وَالْمُنْكَرِ: عنکبوت ج ۲۱»

درباره اینکه زکات موجب ازدیاد و برکت مال است اخبار و
 احادیث فراوان نیز داریم که برعایت اختصار متعرض آن اخبار نشدیم.

* * *

گر نماند از جود در دست تو مال کی کند فضل الهت پایمال
 هر که کارد گردد انبارش تهی لیکش اندر مزرعه باشد بهی
 مال در ایثار اگر گردد تلف در درون صد زندگی آید خلف

مورد و محل اتفاق و امساک

درعین اینکه از اتفاق و سخاوت و جود و بخشندگی حد اعلای
 تعریف و تمجید را کرده باز از این نکته هم غافل نبوده است که تبذیر
 و اسراف و ولخرجی و اتفاق در غیر مورد مناسبتش، نیز پسندیده نیست،
 و باید مورد و محل شایسته امساک و اتفاق را مراعات کرد.

منفق و ممسک محل بین به بود چون محل باشد مؤثر می شود
 ای بسا امساک کز اتفاق به مال حق را جز بامر حق مده
 تا عوض یابی تو مال بی کران تا نباشی از عداد کافران

عفت

۵- مخصوصاً این موضوع اخلاقی را انتخاب کردم که مولانادر
 این باره سخن اخلاقی و اجتماعی بسیار دقیق عمیق دارد که قابل توجه

است.

هر که با اهل کسان شد فسق جیو اهل خود را دان که قواد است او
قواد مرادف «قلتبان» بمعنی کسی است که دلال روابط نامشروع
زن و مرد باشد.

مضمون این بیت را جزو احادیث مأثوره حضرت صادق علیه السلام
از کتاب امالی یا مجالس شیخ صدوق بخاطر دارم که فرمودند:
«عَفُّوا عَنْ نِسَاءِ النَّاسِ يَعْفُوا عَنْ نِسَائِكُمْ» یعنی از حرم و ناموس مردمان
چشم بپوشید تا مردمان هم از حرم و ناموس شما چشم بپوشند.
مدلول ضمنی یا التزامی این قضیه آنست که اگر شما چشم ناپاک
بحرم زن و فرزند و خویشان مردمان دوخته باشید بیقین بدانید که مردمان
هم نسبت بزن و فرزند و خویشان شما همان معامله را خواهند داشت؛
پس در حقیقت چنانست که قواد حرم و ناموس خود شده باشید.
مقصود این است که باید هر کسی خود را با عفت و عصمت
تربیت کند تا ناپاکی در جامعه رسوخ نکند و اگر احیاناً بی عفتی در
میان اجتماع راء یافته بود از میان برود.

عداوت با ناصح خیر خواه

۶- چون خوی بد در طبیعت ناپاک نشست و عادت شد؛ شخص
بدخوی از کسی که او را نصیحت و خیرخواهی کند دوری می جوید و
او را دشمن خود می پندارد. مولانا در این باره می گوید:
چون ز عادت گشت محکم خوی بد خشم آید بر کسی کت واکشد
چون که تو گل خوار گشتی هر که او واکشد از گل ترا باشد عدو

بت پرستان چون که خوبابت کنند مانعان راه بت را دشمنند

* * *

گر شود بیمار دشمن با طبیب ور کند کودک عداوت با ادیب
در حقیقت رهن راه خودند راه عقل و جان خود را خود زدند

خوی نکو

۷- اگر بخواهیم همه موضوعات اخلاقی و اجتماعی مثنوی را نقل و تشریح کنیم «مثنوی هفتاد من کاغذ شود» عجالة تعریفی را که مولوی از خوی نیکو بطور کلی نموده است خاتمه این مبحث قرار می‌دهیم و بهمین اندازه اکتفا می‌کنیم و در دنباله گفتار مولانا باقسام دیگر افکار و عقاید وی می‌پردازیم.

در گذر از فضل و از چستی و فن کار، خدمت دارد و خلق حسن
من ندیدم در جهان جست‌وجو هیچ اهلیت به از خوی نکو

ب- عقاید مذهبی

و مسائل فقهی شرعی مولوی در مثنوی

درباره مذهب و عقیده مولوی گفته‌اند که سنی حنفی مذهب اشعری مسلک بود؛ اما آنچه از تتبع احوال و آثار مولانا مخصوصاً در نتیجه غوررسی و تأمل و تعمق و ممارست متمادی در مثنوی بر این حقیر مسلم و معلوم شده این است که هر چند خانواده و پدران مولوی ظاهراً سنی حنفی بوده‌اند و خود او نیز در دامن این مذهب موروثی پرورش یافته و در روزگار جوانی و ایام طالب علمی فقه حنفی را مخصوصاً

خوب خوانده و خوب فرا گرفته بود ولیکن بعد از آنکه در تحصیل فنون فقه و اصول و حدیث و تفسیر قرآن و دیگر دانشها که برای رسیدن بدرجۀ اجتهاد و اهلیت فتوی در بایست است بحد کافی رسید و بمقام اجتهاد و استنباط احکام و رد فروع بر اصول نائل آمد؛ مقصودم اجتهاد مطلق در ردیف امام ابوحنیفه و امام شافعی نیست؛ بل که منظور فقط وصول بدرجۀ اجتهاد است هر چند مجتهدی متمجزی باشد؛ دیگر بر فقه حنفی جمود نداشت؛ بل که در هر مسأله‌یی آنچه را که مطابق اجتهاد خود او بود و بر حسب استنباط و نظر خود او با موازین شرعی موافق تر می آمد همان را بر می گزید؛ خواه مطابق فقه حنفی باشد یا شافعی یا شیعه امامی.

و بدین باب در مسائل فقهی که در مثنوی آمده است این نکته مشاهده می شود که مسائل شرعی و فرعی را گاهی کاملاً و در بست مطابق فقه حنفی و گاهی موافق بامذهب شافعی و شیعه امامی گفته است؛ چنانکه از شواهد و امثله آن معلوم می شود.

وانگهی بعد از آنکه مولوی به شمس الدین تبریزی پیوست و انقلاب احوال بر وی دست داد و بشرحی که پیش گفتیم شخصیت سوم او صورت فعلیت خارجی گرفت، تمام احوال و اطوار قبل از آن را بدرود گفت و عارفی تمام عیار از کار در آمد که در هر امری اعم از اصول و فروع مذهبی و کلامی یا عقاید فلسفی و عرفانی از منزل استدلال و برهان فلسفی بمقام کشف و شهود رسیده؛ و از مرحله تقلید گذشته بمنزل لگام نظر و تحقیق پیوسته بود؛ که بقول خود او «از محقق تا مقلد فرقه است» واضحتر و عریان تر بگویم مولوی در تحقیق شخصیت و فعلیت

نفسانی و صورت روحانی ملکوتی اخیر خود که با آن حال بعرش اعلی و بهشت جاودانی پیوست، مردی عارف و روشندل و گشاده روح از کار در آمده بود که فکری بی اندازه وسیع و حوصله یی بسیار فراخ داشت.

خامیهای تعصب جاهلی را بر فرض که در ایام جوانی هم داشت (اگرچه گمان نمی کنم هرگز روح پاک مولانا باین آفات و امراض مبتلا و آلوده شده باشد) در ایام پختگی و سوختگی بکلی پشت سر گذاشت؛ در همین حال است که می گفت:

سخت گیری و تعصب خامی است تا جنینی کار خون آشامی است
و در این باره تشبیه و تقریری بسیار تازه و لطیف داشت.

این جهان همچون درخت است ای کرام
ما براو چون میوه های نیم خام
سخت گیرد خامها مر شاخ را
زانکه در خامی نشاید کاخ را
چون بپخت و گشت شیرین لب گزان
سست گیرد شاخها را بعد از آن
چون از آن اقبال شد شیرین دهان
سرد شد بر آدمی ملک جهان
چیز دیگر ماند اما گفتنش

باتو روح القدس گویدنی منش [یا - بی منش]
مقام فکر و دید روحانی وی در این مرحله از سطح درس
فقه و اصول و خلافیات شافعی و حنفی خیلی بالاتر رفته بود که می گفت
آن طرف که عشق می افزود درد بوحنیفه و شافعی درسی نکرد

مولانا برخلاف آن گروه که بدروغ و ساختگی اظهار تولا و تبراً می کنند بهیچ وجه گرد ساختگی و ریا و نفاق نمی گشت؛ همه جا عقیده واقعی خود را بدون تقیه و پرده پوشی صریح و آشکار می گفت، و جز در آن مواضع که نکته ها بسیار دقیق و خارج از فهم عوام و احیاناً موجب لغزش اذهان می شد که خاموشی و سکوت را پیشه می گرفت در دیگر مواضع هر جا سخنی بر زبان می آورد عقیده واقعی درونی او بود.

از باب مثال آنجا که در حق خاندان پیغامبر و علی و آل علی علیهم السلام اظهار محبت و ولایت می کرد و مثلاً علی علیه السلام را «افتخار هرنبی و هر ولی» و «ترازوی احد خو» و «مولای مؤمنان» می خواند تمام وجود و سراسر روحانیتش محبت و ولایت بود؛ و آنجا که از شمر و یزید و امثال ایشان نام می برد نفرت و انزجار از چهره کلام و قیافه سخنش کاملاً آشکار و نمودار می شد.

مولوی نسبت بمذاهب دیگر از گبر و یهود و ترسا و حتی کافر و ملحد نیز بنظر عرفانی می نگریست؛ بغض و کینه و کراهت و خشم و انزجار عامیانه جاهلانه با هیچ مذهب و ملتی نداشت.

مولوی چنان که شواهد آن را از گفتار خود او نقل خواهیم کرد اختلاف مذاهب را ناشی از اختلاف دید و نظر گاه می دانست.

مقام توحید حالی و عرفانی مولوی

مولوی در مقام توحید الهی و عرفان ربانی بمقامی محدود و عالمی نامحدود رسیده بود که می گفت:

۱- هر سه جمله اشاره است به اشعار مولوی در دفتر اول و ششم.

بحر را حد است و اندازه بدان شیخ و نور شیخ را نبود کران
پیش بی حد آنچه محدود دست لاست کل شیء غیر وجه الله فناست
کفر و ایمان نیست آنجایی که اوست

زانکه او مغزست و این دورنگ و پوست [خ؛ پوست]

مولوی خود هم شیخ بود و هم نور شیخ؛ و بدین سبب در عالمی
بی کران و فضایی بی انتها سیر می کرد.

* * *

خود طواف آنکه او شه بین بود فوق قهر و لطف و کفر و دین بود
یعنی بقول حکیم غزنوی:

کفر و دین هر دو در رهش پویان وحده لا شریک له گویان
وسعت و عمق فکر مولوی را از اینجا قیاس می توان کرد که بعد از
آن همه تحقیق دقیق لطیف که از وی شنیدید؛ باز می گوید که آن را
در خور عقل عوام گفته و باقی سخن را نهفته ام.

در خور عقل عوام این گفته شد از سخن باقی آن بنهفته شد
انصاف را که حوصله دریاها و اقیانوسها نیز بگرد وسعت قطره‌یی
از دریای پهناور افکار و اندیشه‌های مولوی نمی‌رسد.

آری مولوی بمقامی از عرفان و فناء در وجود حق و هستی مطلق
رسیده بود که کفر و ایمان هر دو در بان او بودند؛ و او خود مغز بود و
«کفر و دین او را دو پوست».

کفر قشر خشک رو برتافته

با ز ایمان قشر لذت یافته

قشرهای خشک را جا آتش است

قشر پیوسته بمغز جان خوش است

مغز خود از مرتبه‌ی خوش برترست

برترست از خوش که لذت گستر است

تسبیح و تهلیل موجودات

مولوی در عرفان و توحید بجایی رسیده بود که از جمیع طوایف بشر و مذاهب مختلف سهل است، بل که از سراسر موجودات حیوانی و نباتی و جمادی نیز با زبان حالی و تکوینی بانگ توحید و آوازه تهلیل و تحمید می شنید و حقیقت این آیه شریفه را «وان من شیء الا یسبح بحمده و لکن لا تفقهون تسبیحهم: بنی اسرائیل ج ۱۵» بدیده کشف و شهود می دید و بگوش حقیقت نبوش می شنید.

چون مسبح کرد دینی نیر چیز را ذات بی تمیز و با تمیز را
مقصودش از ذات با تمیز نوع انسان و ملائکه ملاأعلی است؛
و ذات بی تمیز مقصود جمادات و نباتات و حیوانات است.

هر یکی تسبیح بر نوعی دگر گوید و از حال آن این بی خبر
آدمی منکر ز تسبیح جماد وان جماد اندر عبادت اوستاد
بل که هفتاد و دو ملت هریکی بی خبر از یک دگر اندر شکی
چون دو ناطق خود ز حال همدگر نیست آگه چون بود دیوار و در
چون من از تسبیح ناطق غافلم چون بداند سبحة صامت دلم
صامت بمعنی خاموش و بی زبان بمعنی همان موجودات جمادی و نباتی و حیوانی است در مقابل گویا و ناطق که نوع انسان است.

هست سنی را یکی تسبیح خاص هست جبری را ضد آن در مناص
سنی از تسبیح جبری بی خبر جبری از تسبیح سنی بی اثر

این‌همی گوید که آن ضال است و گم
 و آن‌همی گوید که این را چه خبر
 گوهر هریک هویدا می‌کند
 مولوی دردنباله آن ابیات می‌گوید در این لطیفه که گفتم، قهر و
 لطف با یکدیگر آمیخته است بطوری که جز عارف ربانی هیچ کس از
 عهده فهم و حل شبهه آن بر نمی‌آید.

قهر را از لطف داند هر کسی
 لیک قهری لطف در، پنهان شده
 کم کسی داند مگر ربانی
 باقیان زین دو گمانی می‌برند
 علم را دو پر، گمان رایک پرست
 خواه نادان خواه دانا و خسی
 یا که قهری در دل لطف آمده
 کش بود در دل محك جانی
 سوی لانه‌ی خود بیک پر می‌پرند
 ناقص آمد ظن، پرواز ابترست

شنوایی و بینایی

و تسبیح جمادات و دیگر موجودات

ابیاتی که خواندم در دفتر سوم مثنوی شریف است. باز در همین
 دفتر درباره تسبیح و تهلیل و بینایی و شنوایی جمادات و دیگر موجودات
 عالم که تنها گوش و هوش عارفان آن را ادراک می‌کند گفته است.

جمله ذرات عالم در نهان
 ما سمیعیم و بصیریم و خوشیم
 چون شما سوی جمادی می‌روید
 از جمادی در جهان جان روید
 فاش تسبیح جمادات آیدت
 فاش تسبیح جمادات آیدت
 باتو می‌گویند روزان و شبان
 با شما نامحرمان ما خامشیم
 محرم جان جمادان کی شوید
 غلغله‌ی اجزای عالم بشنوید
 و سوسه‌ی تأویلها بزدایدت

سعدی نیز در این معنی گفته است:

کوه و دریا و درختان همه در تسبیحند

نه همه مستمعان فهم کنند این اسرار

رد شبهه معترله

مولوی در باره تسبیح موجودات می گوید کسانی مانند گروه معترله که اهل عرفان نیستند و جان و روان آنها نور بصیرت الهی ندارد که «من لم يجعل الله له نوراً فما له من نور»؛ تسبیح موجودات را یعنی آنچه را که در قرآن کریم آمده است «وان من شیء الا یسبح بحمده» این طور تأویل می کنند که مقصود آیات الهی و دلالت مصنوع بر وجود صانع است؛ و نیز از این جهت است که انسان بسبب نظر عبرت در مخلوقات بیاد خالق می افتد و عجایب صنع، او را بوجود خداوند قادر متعال رهبری و رهنمونی می کند.

مولوی عذر این طایفه را می خواهد باین تقریر

چون ندارد جان تو قندیلها بهر بینش کرده بی تأویلها
که غرض تسبیح ظاهر کی بود دعوی دیدن خیال و غی بود
غنی بمعنی ضلالت و گمراهی است.

بل که هر بیننده را دیدار آن وقت عبرت می کفد تسبیح خوان
پس چو از تسبیح یادت می دهد آن دلالت همچو گفتن می شود
این بود تأویل اهل اعتزال وای آنکس که ندارد نور حال
چون ز حس بیرون نیاید آدمی باشد از تصویر غیبی اعجمی
یعنی تا انسان اسیر عالم مادی و حس و محسوس است نمی تواند

عالم غیب و حضرت ملکوت و جبروت را درك و پیش خود تصویر کند.
توضیحاً مولوی اصطلاح «سُنی» را در مقابل «جَبَری» و «مُعْتَزَلی»
می‌گوید. علاوه می‌کنم که آنچه از تسبیح موجودات گفتم در واقع
جزو عقاید عرفانی مولوی است؛ اینجا بطور اسطراد ذکر شد.

اختلاف مذاهب بسبب اختلاف دید و نظر گاه

همانطور که اشاره شد مولوی اختلاف مذاهب را ناشی از اختلاف
در دید و نظر گاه طوایف بشر می‌داند و می‌گوید.

از نظر گاه است ای مغز وجود اختلاف مؤمن و کبر و یهود
و در این باره در يك موضع بد استان اختلاف آن گروه تمثیل می‌کند
که فیل را ندیده بودند؛ و کور کورانه در شب تاریك دست به اندام او
می‌سودند و هر کدام پیش خود آن را به چیزی مانند می‌کردند.
از نظر گاه گفتشان بد مختلف

آن یکی دالش لقب داد این الف
در کف هر کس اگر شمعی بدی
اختلاف از گفتشان بیرون شدی
چشم حس همچون کف دست است و بس

نیست کف را بر همه‌ی او دسترس
مولوی مطابق سیره و روش خود در مثنوی که از اشتراك الفاظ و
تداعی معانی استفاده می‌کند و از يك مطلب به مطلب دیگر منتقل می‌گردد اینجا
هم از کلمه «کف» به معنی کف دست؛ به «کف دریا» منتقل می‌شود و بشر
را به فراخ حوصلگی دریا و توسعه فکر و نظر دعوت می‌کند و می‌گوید.

چشم دریا دیگرست و کف دگر کف بهل، وز دیده دریا نگر
جنبش کفها ز دریا روز و شب کف همی بینی و دریا نی عجب
جدال و کشمکش و تزاخم و تصادم افراد بشر را با یکدیگر
به برخورد کشتی ها و زورقها یکدیگر که سبب تصادفش تیرگی چشمها باشد
تشبیه می کند که با وجود این که در آب روشن اند دیده روشن بین ندارند.
ما چو کشتی ها بهم برمی زنیم تیره چشمیم و در آب روشنیم
مولانا کم کم گرم می شود و پایه سخن و تحقیق را فراتر می برد
و در دنباله ابیات قبل می گوید:

ای تو در کشتی تن رفته بخواب آب را دیدی نگر در آب آب
آب را آبی است کوی می راندش روح را روحی است کوی خواندش
موسی و عیسی کجا بد کآفتاب کشت موجودات را می داد آب
آدم و حوا کجا بد آن زمان که خدا افکند این زه در کمان
البته متوجه هستید که مبدأ خلقت و آغاز آفرینش را، قدیم ازلی
و پیش از خلقت آدم و حوا می گوید؛ چرا که آدم و حوا نیز در نظر
عارفانه مولوی موجود حادث اند و ذات واجب الوجود قدیم سرمدی
بدون آغاز و انجام است.

دنباله گفتار مولوی را گوش کنید.

این سخن هم ناقص است و ابترست آن سخن که نیست ناقص آن سرست
گر بگویم زان بلغزد پای تو ورنه گویم هیچ از آن ای وای تو
ور بگویم در مثال صورتی بر همان صورت بچفسی ای فتی
بسته پایی چون گیا اندر زمین سر بجنبانی بیادی بی یقین
ایک پایت نیست تا نقلی کنی یا مگر پارا ازین گل بر کنی

* * *

موش را بگذار وانگه هوش‌دار گوش را ببر بند وانگه گوش‌دار
 چون باز بمعانی دقیق لطیف می‌رسد که از سطح فکر عمومی
 بالاترست؛ از گفت‌وگو کردن در آن معانی پشیمان می‌شود و سبب تن‌زدن
 خود را خامی و ناپختگی روح عامهٔ بشر می‌گوید
 من نگویم زانگه تو خامی هنوز در بهاری و نیدستی تموز
 و دنباله‌اش همان بیان را «سخت‌گیری و تعصب خامی است» با
 همان تشبیه بدیع می‌آورد که پیش نقل کردیم «این جهان همچون درخت
 است ای کرام» الخ.

متردد شدن در میان مذاهب مخالف

باز مولوی در تعقیب همان فکر که اختلاف مذاهب معلول اختلاف
 عقول و فهمها و دریافتهای بشر است؛ تحت عنوان فوق می‌گوید:
 همچنانکه هر کسی در معرفت می‌کند موصوف غیبی را صفت
 فلسفی از نوع دیگر کرده شرح با حثی مرگفت او را کرده جرح
 وان دگر در هردو طعنه می‌زند وان دگر از زرق جانی می‌کند
 هریک از ره این نشانه‌ها زان‌دهند تا گمان آید که ایشان زان‌ده‌اند

همهٔ مذاهب حق نیست، همه هم باطل نیست

مولوی در عین این که اختلاف مذاهب را بسبب اختلاف دید و
 نظرگاه می‌داند؛ می‌گوید کلی مذاهب حق نیست؛ و همه هم باطل نیست؛
 پس باطل شمردن یا حق شمردن همهٔ مذاهب نادانی و احمقی است.

وی می گوید که مذهب حق در میان مذاهب مانند شب قدر است که در شبها پنهان و مورد شك و تردید واقع شده است.

این حقیقت دان نه حقند این همه	نی بکلی گمراهانند این ربه
زانکه بی حق باطلی ناید پدید	قلب را ابله بیوی زر خرید
پس مگو جمله خیالست و ضلال	بی حقیقت نیست در عالم خیال
حق شب قدر است در شبها پنهان	تا کند جان هر شبی را امتحان
نه همه شبها بود قدر ای جوان	نه همه شبها بود خالی ازان
آنکه گوید جمله حقند احمق است	و آنکه گوید جمله باطل او شقی است

بهترین راه خلاص شدن از تردید مذاهب

دستگیری و راهنمایی پیران راه آزموده و برگزیدگان
حق است که محك و میزان حق و باطل باشند

چونکه حق و باطلی آمیختند	نقد و قلب اندر حرمندان ^۱ ریختند
پس محك می بایدش برگزیده بی	در حقایق امتحانها دیده بی
تا شود فاروق این تزویرها	تا بود دستور این تدبیرها

* * *

اندر آ در سایه آن عاقلی	کش نتاند برد از ره ناقلی
پس تقرب جو بدو سوی اله	سرمپیچ از طاعت او هیچ گاه
زانکه او هر خار را گلشن کند	دیده هر کور را روشن کند
ظل او اندر زمین چون کوه قاف	روح او سیمرغ بس عالی طواف

۱ - طبع نیکلسون؛ و در نسخه های معمول «چرمندان» نوشته و بمعنی کیسه چرمی تفسیر کرده اند.

گر بگویم تا قیامت نعت او هیچ آن را مقطع و غایت مجو
در بشر و پوش کرده است آفتاب فهم کن والله اعلم بالصواب

* * *

پیر را بگزین که بسی پیر این سفر هست بس پر آفت و خوف و خطر
هر که او بی مرشدی در راه شد او ز غولان گمره و در چاه شد
گر نباشد سایه او بر تو گول بس ترا سرگشته دارد بانگ غول

* * *

چشم روشن کن ز خاک اولیا تا بینی ز ابتدا تا انتها
سرمه کن تو خاک این بگزیده را هم بسوزد هم بسازد دیده را

* * *

هر ولی را نوح کشتی بان شناس صحبت این خلق را طوفان شناس

* * *

پیر باشد نردبان آسمان تیر پر آن از که گردد، از کمان

* * *

هیچ نکشد نفس را جز ظل پیر دامن آن نفس کش را سخت گیر
چون بگیری سخت آن توفیق هوست در تو هر قوت که آید جذب اوست
مارمیت اذرمیت راست دان هر چه دارد جان، بود از جان جان

یا نظر و ر یا نظر و ر جوی باش

خلاصه عقیده مولوی این است که بشر باید یا شخصاً و مستقیماً
برگزیده حق و مورد عنایت و موهبت خاص الهی باشد چنانکه طایفه
انبیا و رسولان راستین بودند؛ یا آنکه پیش برگزیدگان و صاحب نظران

حق تسلیم شود و با کمال خلوص و پاکی ضمیر دست توسل بدامن
همت ایشان بزند.

یا مظفر، یا مظفر خوی باش یا نظرور، یا نظرورجوی باش

تشیع مولوی

مطلبی است که اول بار در این مجمع علمی روحانی که بیاد بود
مولانا تشکیل یافته است مطرح می‌شود و من عقیده خود را می‌گویم کار
با گفته‌ها و عقاید دیگران ندارم.

من در عمق افکار و عقاید مولوی و گفته‌های او در مثنوی جنبه‌ی
از محبت و هواخواهی علی و آل علی و خاندان پیغمبر اکرم صلوات الله
علیهم اجمعین دریافته‌ام که می‌توان آن را با اساس و پایه اصلی تشیع
بمعنی عام کلمه تطبیق کرد.

دیوان کبیر مولانا و منظومات منسوب بمولوی در مدایح علی
علیه السلام که در آن دیوان درج کرده‌اند عجالة مورد بحث نیست؛
عمده توجه من در این سخنرانی به بزرگترین اثر مسلم محقق مولوی
یعنی کتاب مثنوی است و بحث در دیوان کبیر مولوی را بسخنرانی و
مقاله دیگر موکول می‌کنم.

توضیحاً مقصودم از تشیع بطوری که اشاره شد مفهوم عام کلمه
است که مرادف با دوستی و معرفت حقیقی اسلامی بمقام و منزلت علی
و آل علی و اهل بیت عصمت سلام الله علیهم اجمعین است؛ یعنی آنچه را
که از يك شیعة ساده اصلی صدر اسلام که دچار افراط و تفریطها و
اسباب دست سیاستها و تعصبهای عامیانه نشده باشد توقع باید داشت.

چه می دانیم که اکثر اختلافات و زدو خوردهای مذهبی شیعه و سنی؛ و همان طور اختلافات و کشمکشها که مابین فرق سنی مثل شافعی و حنفی بایکدیگر اتفاق افتاده، مستحدث و مولود تعصبات خام و سیاستهای مختلف است.

باز بر توضیح می افزایم منظور من مذهب غلاة شیعه نیست؛ منظورم شیعه گری بمفهوم تظاهرات و شعارهای ظاهری هم نیست؛ بل که مقصودم همان روح پاک ساده بی آرایش اسلامی است که نسبت بعلی و آل علی و خاندان پیغمبر محبت و گرایش داشته باشد.

و این خصیصه نه تنها در وجود مولوی است بل که همه بزرگان اهل تصوف و عرفان خواه شیعی و خواه سنی باتفاق و اجماع، در حق علی و آل علی و اهل بیت عصمت و طهارت اعتقاد و توجه عارفانه داشته اند و معرفت آنها باحوال اهل بیت کمتر از خود شیعیان پاک نبوده است.

باری مولوی در مثنوی چند موضع عقیده درونی خود را در این باره آشکار ساخته است و من فعلا بذکر دو فقره که یکی در دفتر اول و دیگر در دفتر آخر مثنوی است اکتفا می کنم.

۱- داستان خدو انداختن خصم بر روی

امیر المؤمنین علی علیه السلام و انداختن علی

شمشیر را از دست

این داستان در او آخر جلد اول مثنوی است، و چون ممکن است همه شنوندگان از آن اطلاع نداشته باشند خلاصه آن داستان را بیان می کنم.

یکی از کافران نامدار حربی با علی علیه السلام جنگ می کرد؛
 در آن هنگام که علی بر وی ظفر یافته و با شمشیر کشیده؛ شاید روی سینه
 او هم نشسته و چیزی نهانده بود که کار او را تمام کند؛ آن خصم بر روی مبارک
 علی علیه السلام «خدو» یعنی آب دهن انداخت.
 در این حال علی بی درنگ شمشیر را بینداخت و از سر قتل او
 درگذشت.

آن کافر از علی سؤال می کند که بعد از آنکه برچون منی مظفر
 شدی و مرا مغلوب کردی چرا شمشیر را انداختی؟ و دست از خون من
 باز کشیدی.

علی علیه السلام فرمود که من برای خدا جنگ می کنم نه بهوای
 نفس خود؛ و چون تو خدو بر روی من انداختی، حالت من دیگرگون
 شد و خشم و غضب بر من چیرگی گرفت.
 چون دیدم که اخلاص عمل از دست رفت و هوای نفس هم در کار
 آمد شمشیر را انداختم.

گفت من تیغ از پی حق می زنم	بنده حقم نه مملوک تنم
شیر حقم نیستم شیر هوا	فعل من بر دین من باشد گوا
مارمیت اذرمیتم در حراب	من چو تیغم وان زننده آفتاب

* * *

چون خدو انداختی بر روی من	نفس جنبید و تبه شد خوی من
نیم بهر حق شد و نیمی هوا	شرکت اندر کار حق نبود روا

آخر داستان باینجا پایان می یابد که آن کافر حربی در تحت
 تأثیر خوی مروت و اخلاص عمل علی قرار گرفت و خود و جمعی از

خویشان واقوام او باسلام گرویدند.
 قرب پنجه کس زخویش وقوم او عاشقانه سوی دین کردند رو

* * *

داستان باین ابیات شروع می شود که علی را «شیرحق» و «افتخار
 هرنبی و ولی» و رخسار مبارك او را سجده گاه ماه می خوانند.

از علی آموز اخلاص عمل	شیر حق را دان مطهر از دغل
در غزا برپهلوانی دست یافت	زودشمشیری برآورد وشتافت
او خدو انداخت برروی علی	افتخار هرنبی و هر ولی
آن خدو زد بررخی که روی ماه	سجده آردپیش او درسجده گاه

انصاف بدهید يك شیعة واقعی با معرفت هم در باره علی بالاتر
 و بهتر از این می گوید که او را افتخارانبیا و اولیاء بخوانند؟

حالا توجه کنید علاوه براین که اصل این داستان در جزو بهترین
 مناقب و فضایل مولانا علی علیه السلام است و بر بسیاری از مناقب و
 فضایل که مابین مداحان و مناقب گویان متداول شده از قبیل «کندن در
 خیبر و کشتن فارس یلیل» (یعنی عمرو بن عبدود) و قتل مرحب و عنتر
 و امثال آن، ترجیح دارد، و بی شبهه از آن طور مناقب مهم تر و اصیل تر
 و مؤثرتر است؛ قدرت خلاقه مولوی و نیروی تخیل فوق العاده که در
 شعر و شاعری و تقریر مسائل علمی و عرفانی داشت؛ در اجزاء داستان
 ریزه کاریها نموده که حقیقه شگفت انگیزست، مخصوصاً عاشقان مکتب
 مولانا را سفارش می کنم که تمام داستان را در اواخر دفتر اول مثنوی
 بخوانند و مکرر هم بخوانند.

از جمله در بیان مکالمه و سؤال و جواب کردن آن خصم کافر با

حضرت علی علیه السلام آن شخص را که قطعاً یکی از کفار عامی جافی بی معرفت عرب بوده و فهم و فکر او بهزار يك تحقیقات مولوی نمی رسیده است با نیروی تحقیق و طبع سحر آفرین در پوست يك نفر عارف روشندل عالی مقام درمی آورد، و در ظاهر آن خصم کافر و در حقیقت خود مولانا است که با علی این طور سؤال و جواب می کند

ای علی که جمله عقل و دیده یی	شمه یی و اگو از آنچه دیده یی
تیغ حلمت جان مارا چاك كرد	آب علمت خاك ما را پاك كرد
باز گودانم كه این اسرار هوست	زانكه بی شمشیر كشتن كار اوست
باز گو ای باز عرش خوش شكار	تا چه دیدی این زمان از كردگار
چشم تو ادراك غیب آموخته	چشمهای حاضران بر دوخته

* * *

راز بگشا ای علی مرتضی	ای پس از سوء القضا حسن القضا
یا تو واگو آنچه عقلت یافته است	یا بگویم آنچه بر من تافته است
چون تو بابی آن مدینه ی علم را	چون شعاعی آفتاب حلم را
باز باش ای باب رحمت تا ابد	بارگاه ماله کفواً احد

* * *

تو ترازوی احدخو بوده یی	بل زبانه ی هر ترازو بوده یی
من غلام آن چراغ چشم جو	كه چراغ تروشنی پذیرفت ازو
من غلام موج آن دریای نور	كه چنین گوهر بر آرد در ظهور
انصاف بدهید يك نفر مسلمان واقعی، يك مؤمن حقیقی، يك فكر	
روشن توسعه یافته كه از سطح تعصبات مستحدث شیعی و سنی بالاترست	
درباره علی علیه السلام چه بهتر ازین می گوید كه او را بشجاعت و مروت	

می‌ستاید، باز عرش و صاحب دیده غیب‌بین، و ترازوی احد خو؛ یعنی میزان حق و باطل و کفر و ایمان می‌خواند.

باری من معتقدم که اساس تشیع که معرفت علی و خاندان رسول باشد در روح مولوی کاملاً رسوخ داشت همان‌طور که در روح بسیاری از علما و بزرگان اهل سنت و جماعت حتی ائمه اربعه رضی الله عنهم اجمعین وجود داشته اما در پرده تعصبات جاهلی و سیاستهای شوم پوشیده شده است.

از امام اعظم ابوحنیفه (۸۰-۱۵۰ ه.ق) شروع می‌کنم که بر سایر ائمه اهل سنت تقدم تاریخی داشت.

ابوحنیفه علانیه و آشکار و بدون تقیه و ترس و بیم فتوی بروجوب اطاعت و اعانت سادات بنی فاطمه می‌داد که برضد خلفای وقت قیام کرده بودند.

از جمله ابراهیم قتیل باخمري فرزند عبدالله محض پسر حضرت امام حسن علیه السلام است که در سال ۱۴۵ ه.ق بر منصور خلیفه دوم عباسی خروج کرد و در محلی مابین بصره و کوفه بنام «باخمري» بقتل رسید.

امام ابوحنیفه از وی طرفداری نمود و با کمال صراحت و بی‌پروایی فتوی بروجوب متابعت و اعانت وی داد که بنا بر بعض روایات تاریخی بهمین سبب در شکنجه و عذاب زندان منصور افتاد.

امام شافعی (۱۵۰-۲۰۴) چندان در محبت و احترام آل علی و

خاندان رسول مبالغہ داشت کہ او را بمذہب رافضی متہم می کردند^۱.
امام مالک (۹۵-۱۷۹) و امام احمد بن حنبل (۱۶۴-۲۴۱) نیز کما-
بیش مثل ابوحنیفہ بودند.

بسیاری از علمای بزرگ اہل سنت ہم نسبت بعلی و آل علی و
ائمۂ شیعہ توجہ داشتند و ایشان را در باطن بمعرفت واقعی می شناخته اند
یکی از آنها حافظ ابو نعیم اصفہانی است صاحب حلیۃ الاولیاء (متوفی ۴۳۰)
کہ ائمۂ شیعہ را خیلی بہتر و عالی تر از عوام شیعہ شناخته و معرفی
کرده است.

امام محمد غزالی (۲۵۰-۵۰۵) ہم نیست بائمۂ شیعہ توجہ داشته و
بگفتہ های ایشان و احوال و اخلاق ایشان در مؤلفات خود مثل کیمیای
سعادت و احیاء العلوم استناد جستہ است.

مقصود من استقصا نیست خواستم مفتاحی بدست شنوندگان محترم
داده باشم تا خود اگر طالب باشند دنبال این مباحث را بگیرند و در
احوال و عقاید سایر دانشمندان اسلام کہ آلودہ بغرض و مرض نبوده اند
دقت و غوررسی کنند.

من خودم ہر وقت کتب فقہ و اصول عقاید شیعہ و سنی را مطالعہ
می کنم؛ خود را در میان یک ملت و یک دین و مذہب می بینم؛ کہ قانون
اساسی مذہب ہر دو طایفہ، کتاب و سنت یعنی قرآن مجید و احادیث
مأثورہ است؛ و اگر در فروع فقہ موافقت نداشته باشند سبب اختلاف
در اجتہاد و استنباط احکام بسبب اختلاف در تشخیص و فہم همان کتاب
و سنت است؛ و این نوع اجتہاد را ہم باید یکی از مزایای مذہب

اسلام شمرد.

اما پیش خود تأسف می‌خورم که چرا این اختلافات جزئی باید منشأ آنهمه کشمکش و جنگ و جدال شده باشد؛ و چرا این آتش خانمان سوز را این قدر دامن زده اند و می‌زنند. عجاله شرح این ماجرا و این خون‌جگر را بوقت و فرصت دیگر می‌گذارم و پموضوع بحث می‌پردازیم.

۲- حدیث مَنْ كُنْتُ مُوَلَّاهُ فَعَلَيْ مُوَلَّاهُ

از جمله احادیث مسلم نبوی است که هر دو فرقه شیعی و سنی آنرا روایت کرده و مدلول آنرا بصحت پذیرفته‌اند؛ چیزی که هست اختلاف بر سر مفهوم و مقصود اصلی پیغمبر اکرم از کلمه «مولی» است. گروهی آن را به «ولایت» و «مولویت» بمعنی پیشوایی مسلمین و تولیت امور خلق و منصب امامت و امارت مؤمنان؛ و گروهی به دوستی و یاری و نصرت تفسیر کرده‌اند.

مولوی این حدیث را در دفتر ششم مثنوی موضوع بحث قرار داده؛ و آن را موافق فهم و اعتقاد خواص مسلمین بیان کرده؛ و در مطاوی گفتارش بمقام ولایت مطلقه الهیه حضرت مولانا امیرالمؤمنین علی علیه السلام اشاره نموده است.

زین سبب پیغمبر با اجتهاد	نام خود و آن علی مولا نهاد
گفت هر کورا منم مولا و دوست	ابن عم من علی مولای اوست
کیست مولا، آنکه آزادت کند	بند رقیب زپسایت برکند
چون به آزادی نبوت هادی است	مؤمنان را ز انبیا آزادی است

ای گروه مؤمنان شادی کنید همچو سرو و سوسن آزادی کنید
 لیک می گوید هم دم شکر آب بی زبان همچو گلستان خوش خضاب
 ماه ما بی نطق خوش بر تافته است هر زبان، نطق از فرما یافته است
 نطق عیسی از فر مریم بود نطق آدم، پرتو آن دم بود
 چون جان گفته های مولوی را این حقیر در «تفسیر مثنوی» داستان
 «دزهوش ربا» که بطبع رسیده است باز نموده ام؛ اینجا تکرار نمی کنم؛
 کسانی که طالب باشند بهمان کتاب رجوع کنند.

عقیده مولوی در حق خاندان

واهل بیت رسول علیهم السلام

در دفتر اول مثنوی شریف یک جا از «سبطین» یعنی حضرت امام
 حسن و امام حسین علیهما السلام یاد می کند؛ و آنها را گوشواره عرش
 ربانی می خواند.

چون زرویش مرتضی شد درفشان گشت او شیر خدا در مرج جان
 چونکه سبطین از سرش واقف بدند گوشوار عرش ربانی شدند^۱
 در دفتر ششم هم یک موضع کلمه «گوشوار» را کنایه از همان
 «سبط پیغمبر» آورده است؛ در داستان آن کس که روز عاشورا بشهر
 «حلب» وارد شد و چون عزاداری شیعیان را دید پرسید که این غوغا و

۱ - این بیت در نسخ قدیم معتبر آمده؛ در مثنوی چاپ «نیکلسون» هم بطور نسخه
 بدل ضبط شده است. اما در نسخه های معمول این دوبیت را نوشته اند که ظاهراً
 الحاقی است.

روشن از نورش چو سبطین آمدند عرش را درین و قرطین آمدند
 آن یکی از زهر کرده جان نثار وان سرافکنده براهش مستوار

هیا هو را چه سبب است؛ به او جواب دادند

روز عاشورا نمی‌دانی که هست ماتم جانی که از قرنی به است
پیش مؤمن کی بود این قصه خوار قدر عشق گوش، عشق گوشوار
پیش مؤمن ماتم آن پاک روح شهره‌تر باشد ز صد طوفان نوح
باز مولوی بقدرت خلاقه تخیل شاعرانه در کسوت آن مرد تازه

وارد می‌رود و با تحقیق عارفانه اعتقاد درونی خود را اظهار می‌کند؛

روح سلطانی ز زندانی بجست جامه چه درآیم و چون خاییم دست
چونکه ایشان خسرو دین بوده‌اند وقت شادی شد چو بگسستند بند
سوی شادروان دولت تافتند کنده و زنجیر را انداختند
دور ملک است و گه شاهنشهی گر تو یک ذره از ایشان آگهی
ور نیی آگه برو برخود گری زانکه در انکار نقل و محشری

دشمنی و کینه آل رسول در حد کفر و ارتداد است

داستان باغبان و تنها کردن صوفی و فقیه و علوی را از همدیگر
که در دفتر دوم مثنوی است؛ آنجا که باغبان از سید علوی بد و ناسزا
می‌گوید؛ مولوی بر می‌آشوبد چندانکه عداوت و کینه آل رسول را
در حکم کفر و ارتداد می‌شمارد؛ و دشمنان اهل بیت را روسپی زاده
می‌خواند.

هر که باشد از زنا وز زانیان این برد ظن در حق ربانیان
آنچه گفت آن باغبان بوالفضول حال او بد، دور از اولاد رسول
گر نبود از نتیجه‌ی مرتدان کی چنین گفتی برای خاندان
تا چه کین دارند دایم دیو و غول چون یزید و شمر با آل رسول

فرزندان جسمانی و روحانی پیغمبر علیه السلام

بحث در سیره و طریقه مذهبی مولوی را عجاله باین نکته ختم می کنم که فرزندان حضرت رسول اکرم را مابین فرزندان جسمانی و روحانی تعمیم می دهد؛ یعنی همه برگزیدگان و صالحان امت اسلام را که در دستگیری و ارشاد خلائق و تمشیت امور مسلمین بوظیفه جانشینی و خلافت حقه اسلامی عمل کنند در هر کجا و هر زمان که باشند فرزندان معنوی پیغمبر می خوانند.

گل گشاد اندر گشاد	هست اشارات محمدالمراد
بر قدوم و دور فرزندان او	صد هزاران آفرین بر جان او
زاده اند از عنصر جان و دلش	آن خلیفه زادگان مقبلش
بی مزاج آب و گل نسل وی اند	گر ز بغداد و هری یا ازری اند
خم مل هر جا که میجوشد مل است	شاخ گل هر جا که میروید گل است
عین خورشید است نی چیز دیگر	گر ز مغرب برزند خورشید سر
هم بستاری خود ای کردگار	عیب جویان را ازین دم کوردار

* * *

اکنون می پردازیم بذکر نمونه مسائل و فروع فقهی که در مثنوی شریف آمده است؛ و تفصیل همه این نوع مسائل را بهمان رساله مفرد که موضوعش «افکار و عقاید مولوی» است موکول می کنیم.

مسائل فقهی مثنوی

این موضوع بنظر من خیلی اهمیت دارد برای این که کلیدی است برای راه یافتن بمذهب مولوی و معتقدات او در فروع و مسائل

شرعی؛ اما تاکنون ندیده‌ام که در این باره سخن گفته و چیزی نوشته باشند؛ و این خود اول بار است که این بحث را بنده پیش می‌کشم چیزی که هست نمی‌توانم در این سخنرانی کلی مسائل فقه را که در مثنوی آمده است برای شنوندگان محترم نقل کنم این است که همان‌طور که عرض شد بذکر نمونه اکتفا می‌کنم.

۱- کیفیت وضوء

در دفتر سوم مثنوی در داستان ربودن عقاب موزه حضرت رسول اکرم (صلعم) را در آن هنگام که می‌خواست وضو بگیرد کیفیت وضوی او را موافق طریقه‌یی که مابین اهل سنت و جماعت معمول است وصف می‌کند باین قرار که می‌گوید هردو پارا شست. و می‌دانیم که غسل رجلین معمول اهل سنت است برخلاف شیعه امامیه که مسح می‌کنند و دلیل ایشان ظاهر آیه شریفه است «وامسحوا برؤسکم و ارجلکم الی الکعبین: سوره مائده» که قرائت معمولش «ارجلکم» مجالت نصب است؛ بصورت جرو کسر لام هم قرائت کرده‌اند و در این باره تحقیقی است که شرح آن را این حقیر در درس آیات الاحکام دوره اول دکتری دانشکده حقوق بتفصیل گفتم و دانشجویان آن زمان یادداشت کردند حال اگر کسی طالب باشد ممکن است یادداشت محصلین آن دوره را بگیرد یا بکتاب مبسوط فقه و تفسیر و احکام قرآن رجوع کند. باری در کیفیت وضوی حضرت رسول می‌گوید:

خواست آبی وضو را تازه کرد دست و رو را شست اوزان آب سرد
هردو پا شست و بموزه کرد رای موزه را بر بود يك موزه ربای

۲- آب قلیل و کثیر

مقصود از آب کثیر در اصطلاح فقها مقدار آبی است که طاهر و مطهر است یعنی هم پاك است و هم پاك كننده، بعلاوه این خصوصیت که بملاقات نجاست و پلیدیها پلید نمی شود مگر آنکه طعم و رنگ و بوی آن در اثر آمیزش با پلیدیها تغییر یافته باشد.

اما آب قلیل بمحض ملاقات با نجس هر چند يك قطره خون و يك قطره کمیز باشد نجس می شود و دیگر نه طاهرست و نه مطهر.

در تحدید یعنی تعیین مقدار آب کثیر که با اصطلاح معمول شیعه امامیه «آب کر» می گویند مابین فقهای عامه و خاصه اختلاف است؛ بعقیده شیعه امامی آب کر یا آب کثیر بر حسب مساحت مقدار مکعبی است که هر يك از اضلاع آن سه وجب و نیم موافق وجب متوسط باشد؛ که مساحت آن جمعاً ۴۲ وجب و ثمن یعنی يك هشتم وجب است؛ و چون «وجب» یا يك «بدست» را ۲۵ سانتی متر حساب کنیم تخمیناً ضلع مكعب ۸۸ سانتی متر می شود؛ و بر حسب وزن ۱۲۰۰ رطل عراقی است؛ که هر رطلی ۱۳۰ درهم شرعی؛ و هر درهمی چهل و هشت جو متوسط است؛ و بنابراین هر رطلی معادل ۶۲۴۰ جو متوسط می شود. و بر حسب وزن نکته مهم ریاضی این است که اولاً اگر حوض آب را بصورت متداول فعل ۶۴ من تبریز الا ۲۰ مثقال گفته اند.

مکعب نساخته باشند یعنی مثلاً بشکل مستطیل یا ذوزنقه یا مستدیر باشد چگونگی باید مساحت مكعب ۴۲ وجب و ۱/۸ وجب را استخراج کرد. و ثانیاً اینکه آیا وزن معین کر با مقدار مساحتش تطبیق می کند یا خیر.

ما این مسائل را در درس خارج فقه ایام تحصیل می‌خواندیم و بحث می‌کردیم؛ در مؤلفات بعض فقهای قدیم که در ریاضی دست داشته‌اند مثل شیخ بهایی اعلی الله مقامه هم این مسائل طرح شده است.

باری آنچه گفتیم عقیده شیعه امامی بود. اما امام ابوحنیفه مقدار آب کثیر را حوض و استخری عظیم می‌داند که چون در یک طرف آن دست بزنند طرف دیگر حرکت نکند.

تصدیق می‌فرمایید که این مقدار آب همه جا مخصوصاً در دیار ریگزار خشک بوم عربستان بسیار عزیزالوجود و دیرباب بوده است این است که فقهای حنفی بعداً آنرا بمساحت ۱۰ ذراع در ۱۰ ذراع تحدید کرده‌اند با عمقی که اگر دست و لباس در آن بشوئی کف حوض پیدا نشود.

خلاصه این هم عقیده برادران حنفی مذهب ما بود. اما بطریق شافعی آب کثیر مقدار دو «قله» است. و قله بضم قاف و تشدید لام قسمی از خمره دسته‌دار است که در قدیم برای ظرف مخزن آب معمول بوده است نظیر بشکه که امروز ما بین ما متداول شده و مانند «حبه» که در عراق عرب متداول است.

در تحقیق معلوم شد که مقدار قلتین با مقدار آب کر که در فقه شیعه امامی داریم خیلی نزدیک است چنانکه در دیگر مسائل فقه نیز عقیده شافعی نسبت به شیعه امامی خیلی نزدیکتر و موافقتر از سایر مذاهب است.

خلاصه این که مولوی در مجلد دوم مثنوی درباره تهمت بستن بر اولیاء و اهل حق می‌گوید:

این چنین بهتان منه بر اهل حق کاین خیال تست برگردان ورق
 این نباشد و ر بود ای مرغ خاک بحر قلزم را ز مرداری چه باک
 نیست دون القلتین و حوض خرد کش تواند قطره‌یی از کار برد
 توجه می کنید که مقدار آب کثیر را که از ملاقات پلیدیها، پلید
 نمی گردد موافق مذهب شافعی یعنی «قلتین» گفته؛ نه مطابق مذهب حنفی
 و اهل حق را بآب کثیر تشبیه کرده است که در اثر برخورد پلیدیها پلید
 نمی شوند.

۳- نص و قیاس

یکی از مسائل معروف اصول فقه است که می گویند در موردی
 که نص یعنی تصریح قرآن؛ یا سنت یعنی احادیث مأثوره در کار باشد
 نمی توان به رأی و قیاس متوسل شد و حکم فقهی را بوسیله قیاس و عقل
 عرفی معلوم کرد.

مولوی کشف و شهود عرفانی و وحی قدسی روحانی را به-
 «نص» و فکر و دلیل عقول جزئی را به «قیاس» تشبیه می کند. و می گوید
 در جایی که وحی روح قدسی در کار باشد اندیشه‌های عقول جزئی معزول
 و بیکار است؛ و با احکام عقلی و دلایل علمی نباید اعتماد کرد و آنرا
 مبنای عمل قرارداد؛ همان طور که هر گاه نص در کار باشد فقیه مجتهد
 بفکر قیاس نمی افتد و بقیاس عمل نمی کند.

مجتهد هر گاه که باشد نص شناس اندران صورت نیندیشد قیاس
 چون نیابد نص اندر صورتی از قیاس آنجا نماید عبرتی
 نص، وحی روح قدسی دان یقین وان قیاس عقل جزوی تحت این

البته می‌دانید که عمل کردن بقیاس موافق فقه اهل سنت و جماعت است و شیعه امامی می‌گوید: «ولیس من مذهبنا القیاس». خوب است این نکته را برای اهل علم گوشزد کنم که بعضی علمای اصولی شیعه اگرچه بحسب ظاهر منکر قیاس شده اما در واقع عمل بنوعی از قیاس را جایز شمرده‌اند. واضحتر بگوییم قیاس را از يك در بیرون کرده و آنرا در لباس تنقیح‌مناط از در دیگر داخل ساخته‌اند. توضیحاً قیاس اصولی مرادف تمثیل منطقی است؛ اما قیاس منطقی برهانی است که از صغری و کبری و حد وسط تشکیل شده باشد. توهم نشود که مولوی اهل رأی و قیاس بود؛ خیر او از مکتب برهان و قیاس بهر دو اصطلاح منطقی و اصولی بالاتر رفته و بدریای نور که عالم کشف و شهود است پیوسته و از مرتبه دانش به بینش رفته بود؛ چنانکه می‌فرمود:

جان شناسان از عددها فارغند غرقه دریای بی‌چونند و چند
 جان‌شو و از راه جان‌جان‌را شناس یار بینش شونه فرزند قیاس
 قیاس را در این بیت بهر دو اصطلاح منطقی و اصولی می‌توان تفسیر کرد.

۴- اکل میته و تحری قبله در کعبه

در دفتر ششم می‌گوید:

کز ضرورت هست مرداری حلال که تحری نیست در کعبه‌ی وصال
 در دو مصراع بدو مسأله فقهی اشاره شده که اتفاقاً مورد اتفاق

جميع فرق اسلامي است.

مسألة اول اینکه گفته اند: الضرورات تبیح لمحظورات یعنی در حال ضرورات مباح است حرام، در وقت ضرورت و ناچاری و حفظ جان و ناموس، «اکل میتة» یعنی خوردن گوشت مردار حلال می شود. باز در خصوص این مساله در دفتر اول مثنوی گفته است:

در ضرورت هست هر مردار پاک بر سر منکر ز لعنت باد خاک
مسألة دوم این که در خود کعبه؛ تحری قبله یعنی جستجوی سمت یا عین قبله مورد ندارد زیرا که آنجا می توانند بهر سمت که بخواهند نماز بگذارند.

مولوی خود در جای دیگر گفته است:

در درون کعبه رسم قبله نیست چه غم ارغواص را پاچيله نیست
بعضی صحیح آن را «پاچله» دانسته اند با «پ» فارسی؛ که علاوه بر لهجه محلی از نظر قافیة شعر نیز صحیح ترست و بهر حال بمعنی «پاچله» و پای افزار است.

یکی از گویندگان گذشته گفته است و خوب گفته:

سر کوی دلبر من بحریم کعبه ماند
که ز هر طرف در آنجا بتوان نماز کردن
نه چنان گرفته یی جا بمیان جان شیرین
که شود ترا و جان را زهم امتیاز کردن

و مطلع غزل این است:

چه خوش است پیش زلفت در شکوه باز کردن
گله های روز هجران بشب دراز کردن

۵- علم و عمل سحر و جادو

مولوی می گوید علم سحر و جادو آموختن حرام نیست بل که اگر برای تمییز حق از باطل باشد مستحسن است اما عمل آن حرام است. پس ازین رو علم سحر آموختن نیست ممنوع و حرام و ممتن بهر تمییز حق از باطل نکوست سحر کردن شد حرام ای مرد دوست آنچه مولوی درباره علم و عمل سحر و جادو گفته مطابق عقیده و مذهب مختار هر دو فرقه شیعی و سنی است؛ حقیر خود در درس خارج فقه که در خدمت مرحوم استاد علامه سید الفقهاء والاصولین حاج میر محمد صادق خاتون آبادی اصفهانی (متوفی ۱۳۴۸ هـ ق) افتخار تلمذ داشتم در مبحث «مکاسب محرمة» این مسأله مخصوصاً بخوبی واری شد که مذهب اسلام با هیچ علمی حتی علم نرد و شطرنج و موسیقی و امثال آن مخالف نیست، فقط پاره‌یی از اعمال و حرفه‌ها و پیشه‌های پست ناروا را حرام یا مکروه شمرده است.

۶- حد و تعزیر قاضی

که منتهی بهلاکت شخص گناهکار شده باشد

بر حد و تعزیر قاضی هر که مرد	نیست بر قاضی ضمان کونیست خرد
نایب حق است و سایه‌ی عدل حق	آینه‌ی حق است و باشد مستحق
چون برای حق و روز آجله است	گر خطایی شد دیت بر عاقله است
عاقله‌ی او کیست دانی، هست حق	سوی بیت المال بر گردان ورق

قبلاً بعضی اصطلاحات فقهی را که ممکن است پاره‌یی از

شنوندگان اطلاع نداشته باشند تفسیر می کنم، آنگاه بتوضیح مقصود و مراد مولوی می پردازم.

حد در اصل لغت بمعنی منع و بازداشتن و اندازه گیری و مرزبندی و در عرف فقها عقوبت شرعی است که کم و کیف و چند و چون آن از طرف خود شارع معلوم شده باشد؛ مثل این که گفته اند حد شرب خمر ۸۰ تازیانه و حد قوادی ۷۵ تازیانه و تراشیدن موی سر و نفی بلد یعنی تبعید است. تعزیر در لغت بمعنی تنبیه و تأدیب؛ و در اصطلاح شرعی عقوبتی است که مقدار و کیفیت آن در شریعت معلوم نشده باشد بل که آن را موکول بنظر امام و قاضی و حاکم شرع کرده باشند که در هر مورد هر طور مناسب و مقتضی بدانند عمل کنند.

بعضی فقهای حنفی گفته اند اکثر تعزیر ۳۹ تازیانه و اقلش سه تازیانه است، اما حق این است که برای تعزیر مقدار و میزانی معلوم نکرده باشند.

نظیر تعزیر شرعی آنست که در مدارس و مکتب خانه های قدیم معمول بود که شاگردان خطا کار را شلاق می زدند یا بفلک می بستند و چوب می زدند؛ البته مقدار چوب و شلاق و کم و کیف آن متناسب با خطا و جرم شاگرد گناهکار، و بسته بنظر و تشخیص معلم و مدیر و ناظم مدرسه بود.

یادم آمد که در شرح احوال شمس الدین تبریزی پیشوای محبوب مولوی خوانده ام که يك چند معلمی کتاب می کرده و در تعلیم و تربیت و زجر و تنبیه شاگردان بسیار سخت گیر و بی محابا بوده است.^۱

اما عاقله از مادهٔ عقل بمعنی دیه و خونبهاست نه عقل بمعنی خرد و هوش و ذکاوت؛ چیزی که هست در تفننات ادبی و لطایف شعری از این کلمه استفاده کرده و گاهی بطور توریه و استخدام آن را در معنی «عاقل» مرادف خردمند و هوشیار نیز بکار برده‌اند.

عاقله در مصطلحات فقهی بمعنی آن دسته از خویشان و اقوام است که در قتل خطا، دادن دیه و خونبها برعهدهٔ ایشان است، البته در صورتی که خود قاتل اقرار نکرده و دادن دیه را برگردن خود نگرفته باشد. جمعی از فقها آن دسته از اقوام و خویشاوندان را که عاقله نامیده می‌شوند مخصوص «عصبه» کرده‌اند یعنی خویشان پدری و مادری یا پدری تنها مانند برادران و برادرزادگان و اعمام و بنی اعمام؛ و جماعت دیگر مطلق قبیله و طایفه را گفته‌اند اعم از خویشاوندان ابوینی یا پدری تنها یا مادری تنها.

و این حکم شرعی که می‌گویند «دیت بر عاقله است» همان‌طور که اشاره شد در موردی است که قتل خطا اتفاق افتاده باشد نه قتل عمدی؛ و در بعض موارد قتل خطا، دیه بر بیت‌المال است یعنی خونبها را از صندوق بیت‌المال باید داد.

بیش از این اگر بخواهیم تفصیل بدهیم کلاس درس فته می‌شود می‌رویم بر سر گفتهٔ مولوی.

* * *

اما مسألة فقهی که مولوی گفته تفصیلش این است که هرگاه حد و تعزیر امام یا قاضی و حاکم شرع که نایب امام است منجر بموت و هلاکت شخص مجرم شده باشد، مطابق مذهب حنفیه خون آن شخص هدر

است یعنی دیه و خونبها هیچ کدام بدان تعلق نمی گیرد.
در متن «بداية المبتدی» در فقه حنفی که هدایه مرغینانی^۱ شرح آن
کتاب است می گوید: «من حده الامام او عزره فمات قدمه هدر: ج ۲
ص ۱۱۷ طبع مصر».

اما شیعه امامیه و شافعیه معتقدند که در این مورد لازم است که دیه
مقتول را از بیت المال بدهند.

در همان شرح هدایه مرغینانی پس از تفسیر عبارت فوق می گوید:
«و قال الشافعی رحمه الله تجب الدية فی بیت المال: ج ۲ ص ۱۸۸»
در متن مختصر نافع محقق حلی (متوفی ۶۷۶ هـ ق) که از متون
معتبر فقه شیعه امامی است می گوید: «خطاء الحاکم فی القتل والجرح
علی بیت المال» که می توان آن را شامل مورد حد و تعزیر نیز قرارداد.

* * *

مولوی در این مسأله موافق مذهب شیعه و شافعیه است که
می گویند دیه بر عاقله است و عاقله در این مورد بیت المال است یعنی
خونبهای مقتول را از بیت المال باید داد؛ اما فتوای ابوحنیفه این بود که
در مورد حکم امام که شامل قاضی و حاکم شرع نیز می شود اصلاً دیه و
خونبها بهیچ کس تعلق نمی گیرد.

* * *

حقیر معتقدم که اختلاف فقها بر سر ضمان و عدم ضمان قاضی و
امام اصلاً در صورتی است که این امر محرز و مسلم گردد که مرگ شخص
مجرم در اثر اجراء حد و تعزیر اتفاق افتاده باشد. چه بسا ممکن است

۱- شیخ الاسلام برهان الدین ابوالحسن علی بن ابی بکر مرغینانی متوفی ۵۹۳ هـ ق.

که در اثناء اجراء حد بسکته قلبی یا دماغی مرده باشد بطوری که اگر حد و تعزیری هم نبود او را مرض سکتہ عارض و منجر بمرگ او می‌شد. و چون این شبهه در کار هست «وَالْحُدُودُ قُدْرُ آبِ الشَّبَهَاتِ» نمی‌توان ضمان دیه را بر بیت‌المال نیز مسلم شمرد مگر در صورتی که مرگ مجرم مسلماً معلول اجراء حد باشد.

ضمناً علاوه می‌کنم که هر چند در عبارت متن هدایه مرغینانی فقط کلمه امام آمده اما آنطور که اشاره شد ظاهراً شامل قاضی و حاکم شرع که منصوب از طرف امام باشند نیز می‌شود؛ چرا که در حقیقت جانشین و نایب مناب امام شمرده می‌شوند و همانطور که شخص امام ضامن دیه نیست قائم مقام او نیز ضامن دیه نباشد. والله العالم بحقایق الامور والاحوال.

۷- تیمم بجای وضوء

در این خصوص دو مسأله فقهی مورد اتفاق جمیع فرق اسلامی- است؛ که بسبب کثرت شهرت در ادبیات نیز حکم مثل و شبه مثل را پیدا کرده است.

یکی این که می‌گویند در جایی که آب نباشد تیمم باید کرد؛ مولوی گوید:

کآبرا گر در وضو صد روشنی است

چونکه آن نبود، تیمم کردنی است

دیگر این که با وجود آب، تیمم باطل است؛ در این باره هم

مولوی گفته است:

چون تیمم با وجود آب دان علم نقلی، با دم قطب زمان

۸- گواهی بنده مملوك

در شریعت هر گواهی بنده را نیست قدری وقت دعوی و قضا
گر هزاران بنده باشندت گواه شرع نپذیرد گواهیشان بکاه
این مسأله که شهادت بنده مملوك در شریعت اسلام هیچ کجا و
بهیچ وجه مسموع و مقبول نباشد درست موافق مذهب حنفی در باب
قضا و شهادات فقه است؛ در متن هدایه مرغینانی می گوید: «لا تقبل شهادة
الاعمی ولا المملوك: ج ۳ ص ۱۲۲ طبع مصر».

ظاهراً شافعیه نیز در این مورد با حنفیان موافقت داشته باشند که
در شهادت حریت را شرط بدانند؛ اما در فقه شیعه امامی حریت در شهادت
شرط نیست و گواهی بنده مملوك نیز مانند شخص آزاد در قضا و شهادات
مسموع و منشأ حکم و اثر است.

۹- خونبهای شاگرد و فرزند

مولوی برای اثبات برتری مقام معلم که پدر روحانی است بر-
پدر جسمانی؛ بیک مسأله مهم فقهی متمسک می شود مربوط بقانون جزای اسلام
یعنی مبحث جنايات و قصاص و حدود و دیات که از فصول و ابواب
بسیار مهم کتب فقه شیعی و سنی است؛ باین قرار که می گوید:
هرگاه پدری فرزند خود را کتک زد بطوری که بمرگ فرزند
منتهی شد باید دیه و خونبها بدهد؛ اما اگر معلمی شاگرد را برای تعلیم
و تربیت بزند بطوری که منتهی بقتل او بشود هیچ حرجی بر او نیست

یعنی نه قصاص می‌شود و نه خونبها باید داد.

مولوی برای هردو فرع فقهی شرعی، حکمت و مصلحت عقلی و

اجتماعی هم می‌آورد باین شرح:

گر پدر زد مر پسر را و بمرد	آن پدر را خونبها باید شمرد
زانکه او را بهر کار خویش زد	خدمت او هست واجب بر ولد
چون معلم زد صبی را شد تلف	بر معلم نیست چیزی لاتخف
کآن معلم نایب افتاد و امین	هرامینی هست حکمش این چنین
نیست واجب خدمت استا بر او	پس بزجر استا نبودش کار جو
ور پدر زد از برای خود زده است	لاجرم از خونبها دادن نرست

توضیحاً مسألة اول مورد اتفاق شیعه و سنی از هردو فرقه شافعی

و حنفی است که اگر پدری فرزند خود را کشت قصاص و «قود» یعنی مجازات قتل ندارد؛ ولیکن دیه و خونبها باید بدهد.

و مأخذ این حکم و فتوی قاعده فقهی است مأخوذ از سنت نبوی

«لایقاد الوالد بولده» یعنی پدر را بقصاص خون پسر نمی‌کشند یعنی نباید کشت. و برعکس اگر پسر قاتل پدر باشد او را قصاص باید کرد. اما دیه و خونبها که پدر می‌دهد متعلق بورثه فرزند است مثل مادر و زوجه و اولاد.

و هرگاه فرزند مقتول و ارثی غیر از پدر نداشته باشد خونبهای

او را بامام و بیت‌المال مسلمین باید داد که در حال حاضر منطبق با دولت حقه اسلامی و خزانه دولت می‌شود؛ و خود پدر هرچند در اصل از طبقه وارثان فرزند است که فریضة او بنص قرآن مجید يك سدس است «ولابویه لكل واحدٍ منهما السدس» اما در مسألة مفروض

از میراث محروم می شود، چرا که قتل یکی از موانع بزرگ ارث است یعنی قاتل از میراث مقتول محروم می شود؛ پس میراث فرزند مقتول را بدیگر ورثه شرعی او باید داد.

* * *

آمدیم بر سر مسأله دوم که اگر معلمی شاگرد خود را بزند بطوری که منتهی بقتل او بشود هیچ حرج و جرمی بروی نباشد؛ یعنی نه قصاص بشود و نه دیه و خونبها بدهد ممکن است از نوادر مسائل فقه حنفی یا اجتهاد خود مولوی باشد.

من تا کنون این فرع را در کتب متداول فقه حنفی و شافعی و شیعی نیافته و ندیده ام که کسی متعرض آن فرع شده و در آن باره تحقیق کرده باشد؛ و من خود بر حسب نظر و استنباط شخصی گمان نمی کنم که در مورد معلم قاتل شاگرد، قصاص و دیه هر دو شرعاً منتفی باشد؛ غایت امر این است که هرگاه آلت قتاله و تعمد قتل در کار نباشد و مسلم گردد که قصد او فقط تعلیم و تربیت بوده که بر سبیل تصادف بقتل منتهی شده است، مشمول قتل خطا یا قتل شبیه بعمد است که دیه باید داد.

و اگر با آهن پاره یا سنگ و چوب و چماقی او را بزند که اغلب موجب قتل باشد مشمول قتل عمدی است که حکمش قصاص است.

ناگفته نگذرم که در ترجمه و شرح «ثنوی مرحوم» نیکلسون» ماخذ مسأله فوق را حواله بکتاب «النقایة» فقه حنفی کرده که تألیف صدر الشریعه عبیدالله ابن مسعود بن محمود بخاری حنفی است متوفی حدود ۷۵۰ ق در تلخیص و اختصار کتاب «وقایة الروایة» برهان الشریعه محمود بن عبیدالله ابن ابراهیم حنفی متوفی حدود ۶۷۳ هـ و با این که مکرر طبع شده

است متأسفانه من آن را ندیده‌ام؛ اما مسلم است که چون بعد از زمان مولانا تألیف شده است نمی‌تواند مأخذ او باشد اتفاقاً مؤلف متن «وقایة الروایة» نیز معاصر مولانا بوده و بدین سبب بعید است که تألیفش مأخذ وی شده باشد. بهر حال آن کتابها را هم باید دید شاید نقل قول از کتب قدیمتر کرده باشند که مورد مراجعه و مأخذ مولوی بوده است.

* * *

باری مسائل فقهی مثنوی بیش از آن نه فقره است که من متعرض شدم اما بر عایت اختصار فعلاً بهمین مقدار قناعت کردم اینک بفصل سوم از عقاید و افکار مولوی می‌پردازم.

ج: عقائد و افکار کلامی و فلسفی مولوی

عقاید و افکار فلسفی و کلامی مولوی در مثنوی نیز باندازه‌بی- است که درباره آن کتاب مخصوص می‌توان نوشت که امیدواریم با کلیدی که ما بدست می‌دهیم جوانان با ذوق فاضل دنبال این فکر را بگیرند و در تجزیه و تحلیل هر رشته‌یی از عقاید و افکار مولوی رساله‌ها و کتابهای سودمند تألیف کنند؛ ای کاش که ما را هم از دعای خیر فراموش نفرمایند.

مقصود از مسائل کلامی و فلسفی مطالبی است که مربوط به فلسفه و علم کلام یعنی علم اصول عقاید می‌شود از قبیل:

مسألة جبر و اختیار، قضا و قدر، شبهة آکل و مأکول، رجعت، معاد جسمانی و روحانی، معراج جسمانی و روحانی، تجسد برزخی اعمال و اقوال بشر، اختلاف عقول و افهام بشری در اصل خلقت یا بسبب عوارض تعلیم و تربیت، اثبات نفس ناطقة انسانی، اثبات حس ششم در بعض افراد بشری،

چگونگی بدن عنصری و نفس ملکوتی، اثبات مجرد نفس.

مسأله تناسخ و فرق مابین تناسخ ملکی و ملکوتی، کیفیت انقلاب عناصر بیکدیگر، جذب و انجذاب عالم وجود، اثبات جاذبه در موجودات، بحث قدیم و حادث و قدم و حدوث، تجدد امثال یا حرکت جوهریه، حیات موجودات فلکی، نغمه‌های آسمانی، عظمت وجود بشری، و اینکه جهانی عظیم‌تر از خلقت انسانی نیست و خودشناسی بزرگترین علوم است، و دهها امثال این مباحث که در خلال گفته‌های شش دفتر مثنوی پراکنده است.

بدیهی است که من نمی‌توانم تمام این مسائل را در این سخنرانی مطرح کنم و توضیح بدهم؛ این است که مثل فصول پیش بذکر چند نمونه اکتفا می‌کنم.

۱- مسأله جبر و اختیار و قضا و قدر

مولوی برخلاف جمهور اشاعره که در افعال عباد قائل به جبر شده‌اند طریقه اختیار را اختیار کرده است؛ آن نیز نه بطریق تفویض و اختیار مطلق که طایفه‌یی از معتزله گفته‌اند؛ بل که در این باره نیز بر حسب سیره و شعار مذهبی خود که همان قضیه «مارمیت اذرمیت» است معتقد به حالتی مابین جبر و تفویض مطلق شده است، همان‌طور که شیعه امامیه معتقدند «لا جبر ولا تفویض بل امر بین الامرین».

از جمله در مجلد اول مثنوی شریف بعد از آنکه مشیت و قدرت مطلقه الهی را در ایجاد ممکنات و خلق اعمال شرح داده و گفته است

ما همه شیران ولی شیر علم	حمله‌مان از باد باشد دم بدم
حمله‌مان پیدا و ناپیدا است باد	جان فدای آنکه ناپیدا است باد

گاه نقش دیو و گاه آدم کند گاه نقش شادی و گاه غم کند
 برای اینکه آن گفته‌ها موجب لغزش اذهان نگردد و قدرت خالق
 را با اختیار مخلوق اشتباه و توهم نکنند که بشر در کلی اعمال و افعال
 خود «مجبور» است و هیچ اختیار از خود ندارد گفته است:

تو ز قرآن باز خوان تفسیر بیت	گفت ایزد مارمیت اذرمیت
گر بپرانیم تیر آن نی ز ماست	ما کمان و تیر اندازش خداست
این نه جبر، این معنی جبری است	ذکر جبری برای زاری است
زاری ما شد دلیل اضطرار	خجلت ما شد دلیل اختیار
گر نبودی اختیار این شرم چیست	وین دریغ و خجلت و آزر م چیست
زجر استادان و شاگردان چراست	خاطر از تدبیرها گردان چراست

* * *

در هر آن کاری که میلست بدان
 قدرت خود را همی بینی عیان
 در هر آن کاری که میلست و خواست
 اندران جبری شوی کاین از خداست
 انبیا در کار دنیا جبری اند
 کافران در کار عقبی جبری اند
 انبیا را کار عقبی اختیار
 کافران را کار دنیا اختیار

رد شبهه جبر

مولوی در اثنای مبحث فوق متوجه نکته‌ی دقیق می‌شود که

شاید کسی پیش خود تصور کند که حقیقت واقع جبر است؛ اما بشر علم بجبر ندارد و آنچه از اختیار فهم می کند توهم و پندار محض است که هیچ واقعیت ندارد.

مولوی این شبهه را جواب می دهد باین که انسان در وقت بیماری و گرفتاری مخصوصاً هنگامی که نزدیک شدن اجل محتوم را حس می کند خود بخود بباد خدا می افتد و حالت توبه و استغفار بر وی دست می دهد؛ در این حال زشتی گناهان بشر پیش چشم او می آید و از خدا طلب آمرزش و مغفرت می کند؛ پس حدوث این حالت خود دلیل بر این است که انسان در کمون روح و نهانگاه ضمیر خود احساس اختیار می کند و همین اختیار است که در وقت بیماری و گرفتاری خود را نشان می دهد.

و ر تو گویی غافل است از جبر او

ماه حق پنهان شد اندر ابر او

هست این را خوش جواب ار بشنوی

بگذری از کفر و بر دین بگروی

حسرت و زاری که در بیماری است

وقت بیماری همه بیداری است

آن زمان که می شوی بیمار تو

می کنی از جرم استغفار تو

می نماید بر تو زشتی گنه

می کنی نیت که باز آییم بره

عهد و پیمان می کنی که بعد ازین

جز که طاعت نبودم کاری گزین

اشاره است بآیه کریمه قرآن مجید که بدکاران در قیامت آرزو می‌کنند که دنیا برگردند و بجای اعمال زشتی که داشتند رفتار خود را عوض کنند «یا لیتنا نرد فنعمل غیر الذی کنا نعمل».

پس یقین گشت اینکه بیماری ترا می‌بیخشد هوش و بیداری ترا مولوی دنباله این مطلب، بمطالب عرفانی عالی مکتب خود گریز می‌زند و می‌گوید:

پس بدان این اصل را ای اصل جو	هر که را درداست او برده است بو
هر که او بیدارتر پر درد تر	هر که او آگاه تر رخ زرد تر
گر ز جبرش آگهی زاربت کو	جنبش زنجیر جباریت کو
بسته در زنجیر شادی چون کند	چوب اشکسته عمادی چون کند

ملاصدرا و پیروان او

در جبر و تفویض پیرو مسلک مولوی شده‌اند

بسیاری از فلاسفه اسلامی بویژه آن گروه که شیعه امامی بوده‌اند از قبیل خواجه نصیرالدین طوسی و قطب‌الدین محمد رازی و امثال ایشان همه درمسأله جبر و اختیار همان مسلک «امر بین الامرین» و حالت مابین جبر و اختیار را اختیار کرده‌اند.

و مخصوصاً گروه متأخران که رئیس و پیشوای آنها صدرالمتهین یعنی ملاصدرای شیرازی صاصب اسفار است متوفی ۱۰۵۰ هـ در این باره با مسلک مختار مولوی که مأخوذ از «مارمیت اذرمیت» باشد و مخصوصاً با انضمام لطایف و با چاشنی دقایق عرفانی که شیوه خاص ممتاز مولوی است بسیار نزدیک گشته بطوری که می‌توان گفت پیرو مکتب و مسلک

او شده اند.

حاجی ملاهادی سبزواری متوفی ۱۲۸۹ هـ ق که از خواص اتباع
فلسفه ملاصدرا بوده است می گوید:
«الْفِعْلُ فِعْلُ اللَّهِ وَهُوَ فِعْلُنَا»
مولوی فرموده است:

فعل حق و فعل ما هر دو بین	فعل ما را هست دان پیدا است این
گر نباشد فعل خلق اندر میان	پس مگو کس را چرا کردی چنان
خلق حق، افعال ما را موجد است	فعل ما، آثار خلق ایزد است
لیک هست آن فعل ما مختار ما	زو جزا، گه مار ما گه یار ما

مولوی مخصوصاً در مسألة جبر و اختیار و قضا و قدر بسیار
پافشاری کرده بطوری که در تمام شش دفتر مثنوی شریف و بیش از همه
در دفتر اول و پنجم هر کجا مناسبتی پیش آمده بتفصیل یا اختصار در
این باره گفت و گو کرده و احیاناً بعض مطالب و دلایل اثبات اختیار را
مکرر نموده است.

دلایل مولوی در اثبات اختیار و ابطال جبر

مولوی در بیان اثبات اختیار و ابطال جبر بیشتر بچند دلیل تکیه
می کند.

۱- دلیل وجدانی که بشر خود بخود اختیار در خود احساس

می کند.

اختیاری هست ما را در جهان	حس را منکر نتانی شد عیان
اختیار خود بین جبری مشو	ره رها کردی بهره آ کج مرو

* * *

اختیاری هست در ما ناپدید چون دو مطلب دید آید در مزید
 ۲- دلیل تردید و تردد در امور یعنی همین وجود حالت تردید در
 انسان که فلان کار را انجام بدهم یا ندهم دلیل است بر این که برای خود
 اختیار اثبات و احساس می کند.

این که فردا این کنم یا آن کنم این دلیل اختیار است ای صنم

* * *

در تردد مانده ایم اندر دو کار این تردد کسی بود بی اختیار
 این کنم یا آن کنم خود کی شود چون دو دست و پای او بسته بود
 هیچ باشد این تردد بر سرم که روم در بحر یا بالا پرم
 پس تردد را بیاید قدرتی ورنه آن خنده بود بر سبلی
 مؤید این استدلال آنست که هرگز انسان در امور غیر ممکن و
 خارج از طاقتش حالت تردید پیدا نمی کند؛ مثلاً هرگز فکر نمی کند
 که بهوا پرم یا کوه سنگین را با یک دست از جای بر کنم؛ و همچنین در
 امور تکوینی که در تحت اختیار بشر نیست هرگز حالت تردید فعل و
 ترك دست نمی دهد؛ یعنی مثلاً هرگز فکر نمی کند قد خود را بلند و
 کوتاه کنم یا نکنم و بجای دو چشم چهار چشم داشته باشم یا نداشته-
 باشم.

سنگ را هرگز نگوید کس بیا وز کلوخی کس کجا جوید وفا
 آدمی را کس کجا گوید پیر یا بیا ای کور در من در نگر
 اختیار اندر درونت ساکن است تا ندید او یوسفی کفران نخست
 بیت اخیر اشاره است بداستان حضرت یوسف علیه السلام و دست

بریدن ملامتگران زلیخا که داستانش در قرآن مجید در سوره یوسف آمده است «فَلَمَّا رَأَيْنَهُ أَكْبَرْنَهُ وَقَطَّعْنَ أَيْدِيَهُنَّ وَقُلْنَ حَاشَ لِلَّهِ مَا هَذَا بَشَرًا إِنْ هَذَا إِلَّا مَلَكٌ كَرِيمٌ: سوره یوسف ج ۱۲»

یعنی چون یوسف بر زنان مصر که ملامتگر زلیخا بر عشق یوسف بودند جلوه کرد او را بزرگ شمردند و چندان هول و هراس برایشان دست داد که دستهای خود را [بجای ترنج] بریدند و گفتند هرگز این بشر نیست بل که فرشته‌یی است که بصورت بشر جلوه گر شده است.
سعدی می گوید:

گرش بینی و دست از ترنج بشناسی روا بود که ملامت کنی زلیخا را
۳- تفاوت واضح و آشکار مابین حرکت دست مرتعش که مرض رعشه دارد و بی اختیار دست او می لرزد؛ با حرکت دست کاتب که قلم بدست می گیرد و با اختیار می نویسد:

يك مثال ای دل پی فرقی بیار تا بدانی جبر را از اختیار
دست کان لرزاق بود از ارتعاش وان که دستی را تولرزانی ز جاش
هر دو جنبش آفریده‌ی حق شناس لیک نتوان کرد این با آن قیاس
زین پشیمانی که لرزاندیش چون پشیمان نیست مرد مرتعش
مرتعش را کی پشیمان دیده‌یی بر چنین جبری چه بر چفسیده‌یی

۴- امر و نهی و وعد و وعید و ثواب و عقاب بر شخص مجبور و کسی که اختیار فعل و ترك نداشته باشد قبیح است؛ خواه او امر و نواهی شرعی باشد که در مذاهب مقرر است یا آنچه بر حسب رسم و عادت مابین خود افراد بشر معمول است که بیکدیگر امر و نهی و تهدید و تطمیع می کنند و اشخاص را بسبب فعل یا ترك اعمال مجازات و

مکافات می‌دهند.

امر ونهی و خشم و تشریف و عتیب

نیست جز مختار را ای پاک جیب

سنگ را هرگز نگوید کس بیا

وز کلوخی کس کجا جوید وفا

* * *

جمله عالم مقرر در اختیار امر ونهی این بیار و آن میار

اوهمی گوید که امر ونهی، لاست اختیاری نیست، وین جمله خطاست

ضمیر «او» به جبری و قدری برمی‌گردد.

زانکه محسوس است مارا اختیار خوب می‌آید براو تکلیف کار

درک وجدانی بجای حس بود هر دو در یک جدول ای عم می‌رود

نفر می‌آید براو کن یا مکن امر ونهی و ماجراها درسخن

جمله قرآن امر ونهی است و وعید امر کردن سنگ مرمر را که دید؟!

هیچ دانا هیچ عاقل این کند؟ با کلوخ و سنگ خشم و کین کند؟

که نگفتم که چنین کن یا چنان چون نکردید ای موات و عاجزان؟

خالقی کو اختر و گردون کند امر ونهی جاهلانه چون کند؟

* * *

امر، عاجز را قبیح است و ذمیم خشم بدتر خاصه از رب رحیم

چون نیی رنجور سر را برمبند اختیارت هست برسبالت مخند

۵- حالت ندامت و پشیمانی که بعد از افعال زشت قبیح بر ماست

می‌دهد دلیل اختیار است.

عدل قسام است و قسمت کردنی است
ای عجب که جبر نی و ظلم نیست
جبر بودی کی پشیمانی بدی
ظلم بودی کی نگهبانی بدی

* * *

وان پشیمانی که خوردی از بدی ز اختیار خویش گشتی مهتدی
در ذیل دلیل سوم نیز این بیت را آوردیم: «زین پشیمانی که
لرزانیدیش... الخ».

۶- حالت خجلت و شرمساری که از فعل قبیح برانسان عارض
می شود هر چند که در خانه خود تنها نشسته و کار زشت خود را فریاد
آورده باشد؛ حدوث این حالت نیز دلیل بر اختیارست.
زاری مآشد دلیل اضطرار خجلت ما شد دلیل اختیار
گر نبودی اختیار این شرم چیست وین دریغ و خجلت و آزر چیست
توضیحاً حالت خجلت و شرمساری احیاناً از افعال غیر اختیاری
نیز برانسان دست می دهد. پس همه جا نمی توان حدوث این حالت را
دلیل اختیار شمرد. اما مقصود مولوی عارض شدن این حالت است بعد
از صدور افعال اختیاری. پس در حقیقت می توان آن را از فروع همان
ندامت و پشیمانی شمرد که در دلیل پنجم ذکر کردیم.

۷- پیدا شدن حالت خشم و کینه و غضب بر افعال و اقوال دیگران
نیز دلیل بر این است که آنها را مختار می بینیم نه مجبور.
خشم در تو شد بیان اختیار تا نگویی جبر یا نه اعتذار

* * *

هیچ دانا هیچ عاقل این کند؟ با کلوخ و سنگ خشم و کین کند؟
توضیحاً این دلیل را هم می توان مشمول دلیل چهارم قرار داد.
۸- مولوی می گوید که حیوانات هم در خود احساس اختیار
می کنند، اما گروهی از بشر یعنی جبری و قدری از روی جهل و عناد
منکر اختیار شده اند.

گر شتر بان اشتری را می زند	آن شتر قصد زننده می کند
خشم اشتر نیست با آن چوب او	پس زمختاری شتر برده است بو
همچنین گر بر سگی سنگی زنی	برتو آرد حمله، گردی منثنی
سنگ را گر گیرد از خشم تو است	چون تو دوری و ندارد برتو دست
عقل حیوانی چو دانست اختیار	این مگو ای عقل انسان شرم دار

* * *

حس را حیوان مقرر است ای رفیق لیک ادراک دلیل آمد دقیق

سفسطه جبر

در خرد جبر از قدر رسوا ترست	زان که جبری حس خود را منکرست
منکر حس نیست آن مرد قدر	فعل حق حسی نباشد ای پسر
منکر فعل خداوند جلیل	هست در انکار مدلول دلیل
آن بگوید دود هست و نار نی	نور شمعی بی ز شمع روشنی
وین همی بیند معین نار را	نیست می گوید پی انکار را
دامنش سوزد بگوید نار نیست	جامه اش دوزد بگوید تار نیست
پس تسفسط آمد این دعوی جبر	لاجرم بدتر بود زین رو، ز گبر
گبر گوید هست عالم نیست رب	یار بی گوید که نبود منتخب

این همی گوید جهان خود نیست هیچ هست سوفسطایی اندر پیچ پیچ
توضیحاً اصطلاح گبر در اشعار قدما نظیر مولوی و عطار و سنایی
و نظایر ایشان مراد زردشتی مذهب خداپرست نیست؛ بل که تقریباً
مرادف مطلق کافر و بد دین است؛ خواه زنار بند باشد یا نباشد؛ و آن
را باعتبار بد دینی و سست اعتقادی در مورد اشخاص جبری و قدری
بکار برده است.

در داستان جنگ کردن علی علیه السلام با کافر حربی؛ آنجا که
نور ایمان در دل کافر می تابد گفته است
گبر این بشنید و شد نوری پدید در دل او تا که زناری برید
زنار بریدن اینجا بمعنی مجازی یا کنایی است؛ یعنی از کافری
دست کشیدن و به ایمان گرویدن
در جای دیگر بمعنی کافری که منکر معاد و روز قیامت و رستاخیز
باشد گفته است

گبر ترسان دل بود کو از گمان می زید در شك ز حال آن جهان
باز در معنی مرادف «کافر» گفته است در داستان جهاد و جنگ
صوفی با کفار

گبر می خایید با دندان گلویش صوفی افتاده بزیرش رفته هوش

اختیار است اختیار است اختیار

مولوی يك چا در دفتر پنجم مثنوی در مبحث جبر و اختیار
حکایت شیرین لطیفی می آورد که خلاصه اش این است که شخص جبری
بضرب چماق از جبریگری توبه کرد.

می‌گوید شخصی بدزدی میوه در باغی رفت؛ بالای درخت مشغول خوردن و کندن میوه بود که باغبان رسید. دزد را گفت مگر از خدا شرم نداری که مال مردم را غارت می‌کنی، گفت مال از خدا دست هم از خداست، ما آلت فعل خداییم از خود اختیاری نداریم. باغبان هم او را گرفت و با طناب محکم بدرخت بست و با چوبدستی سنگین بجان او افتاد. دزد فریاد کرد که مگر از خدا شرم نداری که این بنده خدا را این قدر زجر می‌دهی؛ باغبان گفت چوب خدا و دست خدا ما آلت فعل خداییم اختیار از خود نداریم؛ دزد از جبریگری توبه کرده و به اختیار اقرار نمود گفت توبه کردم از جبر ای عیار اختیار است اختیار است اختیار

اختیار بشر، مخلوق اختیار خالق است

مولوی در این مسأله که بشر ذاتاً فاعل مختار خلق شده و این اختیار را خالق باو عطا کرده است بیانی شیرین و عالمانه دارد.

اختیارش اختیار ما کند	امر شد، بر اختیاری مستند
اختیارش اختیارت هست کرد	اختیارش چون سواری زیر گرد
قدرتش بر اختیارات آنچنان	نفسی نکند، اختیاری را از ان
خواستش می‌گوی بوجه کمال	که نباشد نسبت جبر و ضلال

بعد از آن می‌گوید همین قدر که گفتی فعل من فعل خداست؛ ضمناً برای خود اختیار ثابت کرده‌یی زیرا فعل را بخود نیست داده‌یی؛ و همین امر رانیز یکی از دلایل اثبات اختیار می‌توان شمرد

چون که گفتی کفر من، خواست وی است

خواست خود را نیز هم می‌دان که هست

زانکه بی خواه تو خود کفر تو نیست
کفر بی خواهش تناقض گفتنی است

اختیار بشر مقهور و مغلوب اختیار الهی است

تقریباً دنبال همان عنوان است که گفتم اختیار بشر مقهور اختیار خالق است.

مولوی می گوید اختیار بشر در برابر اختیار الهی زبون و عاجز است. مقصود وی اختیار بشر است در مقابل قضا و قدر و سلطنت اراده مطلقه الهی؛ و بیان ضعف و ناتوانی خلقت انسان در برابر عظمت خالق خود چه باشد پیش نور مستقر
گوشت پاره آلت گویای او
کَر و فَر اختیار بوالبشر
پیه پاره منظر بینای او
مَسْمَع او از دو پاره استخوان
مَدَر کش دو قطره خون یعنی جنان
کرمکی و از قدر آکنده یی
طُمطُر اقی در جهان افکنده یی
منظور مولوی بیان ضعف و زبونی بشر است در مقابل دستگاه خلقت؛ و غرض نهایی او این است که انسان نباید باختیار نیم بند خود که يك پایه اصلی او روی اضطرار و اجبار است مغرور شود و خود را فعال مایشاء بداند بل که باید در هر حال مدد از قدرت لایزال آسمانی بخواهد و بداند که «در پس پرده دل دلبر خود رایی هست».

اگر محوّل حال جهانیان نه قضا است

چرا مجاری احوال بر خلاف رضا است

هزار نقش بر آرد زمانه و نبود

یکی چنانکه در آینه تصوّر ماست

* * *

در خصوص این که مولوی می‌گوید «مَسْمَعِ او از دو پاره استخوان» این حکایت را شنیده‌ام که مرحوم میرزا ابوالحسن جلوه اصفهانی مُدرس معروف فلسفه در طهران متوفی ۱۳۱۴ هجری قمری با يك نفر دانشمند مسیحی بر سر این نکته بحث و او را مُلْزَم و محجوج کرده بود، مسیحی ایراد می‌گرفت که در طب و فلسفه شما حامل جمیع حواس را عَصَب گفته‌اند؛ و حال آنکه در علم جدید مغرب زمین ثابت شده که قوۀ سامعه در استخوان گوش است که آن را «عَظْم سندانى» می‌گویند. جلوه بسبب احاطه به اقوال و آراء فلسفی و حاضر جوابی که از خصایص وی بوده است، بر فور جواب داد که این سخن تحفه اروپا نیست؛ بلکه آن را حدود هزار و سیصد سال قبل امام و پیشوای مذهب ما حضرت امیرالمؤمنین علی علیه السلام فرموده است در وصف انسان که «يَسْمَعُ بَعْظَمٍ وَيَتَكَلَّمُ بِلَحْمٍ»؛ از او گذشته شعرای ما نیز چند صد سال قبل این نکته را گوشزد کرده‌اند که آلت شنوایی استخوان است؛ مولوی می‌گوید: «مَسْمَعِ او از دو پاره استخوان».

گفتند که آن مسیحی را حیرت و تعجب و اعجاب زاید الوصف گرفت؛ بعد از آنکه بروی ثابت شد که گفتار علی علیه السلام و شعر مولوی خیلی قدیمتر و جلوتر از کشف علمای اروپاست.

ناگفته نماند که مقصود جلوه الزام و افحام طرف بحث بوده است، و گر نه خود این حقیر فلسفه و طب قدیم را بتفصیل تحصیل کرده و در خدمت اساتید فن خوانده‌ام؛ معروف همانست که آن دانشمند مسیحی گفته بود، یعنی جمهور قدامی طب و فلسفه طبیعی معتقد بودند که حامل هر

قوه یی عصبی مخصوص است بطوری که اگر آن عصب تباه شود آن قوه از بین خواهد رفت؛ و استخوان را اصلاً دارای قوه حس و احساس نمی دانستند؛ و در این باره مخصوصاً اختلاف گونه یی در گفته های شیخ رئیس ابوعلی سینا در خصوص استخوان دندانها و سایر عظام وجود دارد که معرکه آراء واقع شده و مابین شراح قانون مورد قیل و قال و بحث و جدال است؛ در کتاب روضات هم ضمن شرح احوال شیخ بهایی بدان قضیه اشاره شده است.

اما گفته حضرت امیر المؤمنین علی علیه السلام، و شعر مولوی که گویا از همان مأخذ کلمات علی علیه السلام گرفته شده باشد؛ از مقوله الهامات آسمانی و وجدان عرفانی و روشن بینی غیبی الهی است؛ نه از باب مباحث درسی فلسفی و کلامی

علاوه می کنم که در استخوان گوش هم ممکن است که حامل قوه سامعه در اصل پرده نازک عبصی باشد که روی استخوان کشیده شده؛ و بسبب همین مجاورت صحیح است که قوه سامعه را بعصب یا استخوان نسبت بدهند.

مولوی از دو شاخه اختیار می نالد

مولوی از دست این اختیار نیم بند و بقول خودش «دو شاخه اختیار» یعنی دو راهه های شك و تردید و هول و هراس دو دلی و وسواس که بشر را در اعمال و افعال خود زجر می دهد، نالیده و به خداوند کریم پناه برده است که او را از شر این اختیار نجات بدهد؛ یعنی روح او را باده یی از خمخانه غیب بچشاند که وی را بعالم بی اختیاری جنون و مستی عشق الهی بکشاند.

ای خداوند کریم بُرد بار ده امانم زین دو شاخه‌ی اختیار
 جذب یک راه صراط المستقیم به ز دو راهی تردّد ای کریم
 زین دو ره گرچه همه مقصدتویی لیک خود جان کندن آمد این دویی
 زین دوره گرچه بجز عزم تو نیست لیک هر گزر زم چون بزم تو نیست
 دُرنبی بشنو بیانش از خدا آیت اَشْفَقْنِ أَنْ یَحْمِلْنَهَا
 اشاره به آیه اِنَّا عَرَضْنَا الْاَمَانَةَ عَلَی السَّمَوَاتِ وَ الْاَرْضِ وَ الْجِبَالِ
 فَابَیْنَ اَنْ یَحْمِلْنَهَا وَ حَمَلَهَا الْاِنْسَانُ اِنَّهٗ کَانَ ظَلُوْمًا جَهْلُوْلًا: احزاب
 ج ۲۲

این تردّد هست در دل چون و غا کاین بود به یا که آن حالت مرا
 در تردّد می زند بر همدگر خوف و امید بهی در کتر و فر
 زین تردّد عاقبتمان خیر باد ای خدا مر جان ما را کن توشاد
 منظور مولوی این است که از حالت اختیار بمقام جذبه و عالم
 بیخودی و بی اختیاری برسد که دیگر تکلیف از او ساقط شود یعنی
 چندان عشق در وی بجوشد که او را بعالم مستی و دیوانگی بکشاند؛
 زیرا که دست آخر مبحث جبر و اختیار را فقط عشق و جذبه الهی خاتمه
 می دهد نه قیل و قال و بحث و جدال. اکنون گفته مولوی را در این باره
 بشنوید.

پوز بند و سوسه عشق است و بس

ورنه کی و سواس را بسته است کس

در میان جبری و اهل قدر

همچنین بحث است تا حشر ای پسر

عشق بُرد بحث را ای جان و بس
 کوز گفت و گو بود فریاد رس
 حیرتی آید ز عشق آن نطق را
 زهره نبود که کند او ماجرا
 لب ببندد سخت او از خیر و شر
 تا مبادا کز دهان افتد گهر

سالک مجذوب و مجذوب سالک در جبر و اختیار

شاید اصطلاح سالک مجذوب و مجذوب سالک را شنیده باشید:
 و نیز شاید شنیده باشید که اشخاص مجذوب حکم مجنون و دیوانه را
 دارند که تکلیف از آنها ساقط است.

این نکته را هم یادآوری می کنم که طایفه مجذوبان در حالت
 جذبه اهل بیت دستگیری و ارشاد ندارند و این گونه امور را از ایشان
 در آن حال توقع نباید داشت بل که کار شیخی و پیشوایی مخصوص
 مجذوب سالک است نه سالک مجذوب، مگر وقتی که مجذوب را حالت
 افاقه دست داده و از مقام محو به صحو بازگشته باشد.

مولوی می گوید اشخاص مجذوب، اختیاری از خود ندارند بل که
 مجبور صرف اند و از دو شاخه اختیار آزاد شده اند.

مولوی در باطن تمنا می کند و ما را نیز تشویق می کند که در
 عشق الهی بحالت جذبه برسیم، اما این حالت آنگاه دست می دهد که از
 باده معنوی مست شده باشیم حالت اختیاری یست و بخودبندی بر نمی تابد.

جهد کن کز جام حق یابی نوی بیخود و بی اختیار، آنگاه شوی

آنکه آن می‌را بُود کُل اختیار توشوی معذورِ مطلق مستوار

قضا و قدر

مولوی قضا و قدر الهی را همان‌طور که فلاسفه و ارباب‌شرایع گفته‌اند معتقد است و می‌گوید قضا و قدر الهی مافوق اختیار بشر است و «لامرد لقضاء الله».

در قرآن کریم می‌خوانید «اِذَا قَضَىٰ اللّٰهُ اَمْرًا فَيَقُولُ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ: سوره مريم آيه ۲۵ جزو ۱۶» و باز «اِذَا ارَادَ اللّٰهُ بِقَوْمٍ سُوءَ فَلَا مَرَدَّ لَهُ: رعد ج ۱۳» و ان يُرَدِّكَ بِخَيْرٍ فَلَا رَادَّ لِفَتْلٰهِ: يونس ج ۱۱»

چون قضا بیرون کند از چرخ سر عاقلان گردند جُمله کور و کر

* * *

با قضا هر کو قراری می‌دهد ریشخند سببت خود می‌کند
گاه برگ‌گی پیش باد آنکه قرار رستخیزی و انگهانی فکر کار
عاشقان در سیل تند افتاده‌اند بر قضای عشق دل بنهاده‌اند

* * *

چون قضا آید خرد پوشد بصر تا نداند عقل ما پا را ز سر
چون قضا آید نماند فهم و رای کس نمی‌داند قضا را جز خدای

* * *

چون قضا آید شود دانش بخواب مه سیه گردد بگيرد آفتاب
چشم، بسته می‌شود وقت قضا تا نبیند چشم، کحل چشم را

* * *

چون قضا آید طبیب ابله شود وان دوا در نفع هم گمره شود

کوشش بشر و قضای الهی

مولوی می گوید هر چند قضای الهی حق است اما جهد و کوشش بشری هم لازم است؛ یعنی بشر با وجود این که بقضا و قدر الهی معتقد است، نباید باستناد این عقیده دست از کسب و کار و جهد و کوشش بردارد و در انتظار تقدیر آسمانی بنشیند و بالجمله هم قضای الهی حق است و هم جهد و کوشش انسان لازم است.

بر قضا کم نه بهانه ای جوان جرم خود را چه نهی بر دیگران
بل قضا حق است و جهد بنده حق هین مباش اعرور چو ابلیس خلق

تفسیر جف القلم

مولوی در تفسیر حدیث معروف « جف القلم بما هو کائن الی یوم الدین » در چند موضع از مثنوی تحقیقات عمیق دارد که با استنباط دیگران متفاوت است.

وی می گوید معنی جف القلم این نیست که خوب و بد وزشت و زیبا همه یکسان است؛ هر چه خوبی کنی باز بدی خواهی دید وقتی که که بد بر تو رفته باشد؛ و هر قدر بدی کنی نیکی خواهی دید چون قلم نیک بر تو رفته باشد. بل که مراد ظهور آثار و خواص ذاتی افعال و اشیاء است و معنی جف القلم این است که اگر خوبی کنی پاداش خوب خواهی دید و اگر بدی کنی جزای بد خواهی دید؛ و بالجمله منظور این است که از هر چیزی خاصیت ذاتی آن چیز را باید انتظار داشت، و معنی

جف القلم همین است که بر هر فعلی آثار و خواص ذاتی آن فعل مترتب می‌شود.

مولوی می‌گوید یکی از لوازم جف القلم بتفسیری که عوام از آن می‌کنند این است که مثلاً خداوند همه کارها را مقدر و منظم کرده و آسوده و راحت در جای خود نشسته است و احوال مخلوقات را تماشا می‌کند، این طایفه در حقیقت می‌گویند «یدالله مغلوله».

تو روا داری روا باشد که حق همچو معزول آید از حکم سبق من چند فقره از گفته‌های مولوی را که از مجلد پنجم و ششم به خاطر داشته و یاد داشت کرده‌ام برای شما نقل می‌کنم:

فعل تست این غصه‌های دم‌بدم	این بود معنی قد جف القلم
که نگردد سنت ما از رَشَد	نیک را نیکی بود، بدراست بد
معنی جف القلم کسی این بود	که جفاها با وفا یکسان شود
بل جفا را هم جفا جف القلم	وان وفا را هم وفا جف القلم

* * *

همچنین تأویل قد جف القلم	بهر تحریض است بر شغل اهم
پس قلم بنوشت که هر کار را	لایق آنست تاثیر و جزا
کژروی، جف القلم کژ آیدت	راستی آری، سعادت زایدت
ظلم آری مُد بری جف القلم	عدل آری برخوری جف القلم
چون بدزدی دست شد جف القلم	باده‌نوشی مست شد جف القلم

قضا و مقضی

مولوی در تحقیق قضا و قدر و توفیق میان این دو حدیث که

«الرضا بالكفر كفر» و حدیث دیگر «من لم یرض بقضائی فلیطلب رباً سوائی» یانی بسیار عالمانه و محققانه دارد که عین گفته او را نقل می-کنم و مبحث جبر و اختیار و قضا و قدر را بدان پایان می دهم

دی سؤالی کرد سائل مر مرا	زانکه عاشق بود او بر ماجرا
گفت نکته‌ی الرضا بالكفر كفر	این پیمبر گفت و گفت اوست مهر
باز فرمود او که اندر هر قضا	مر مسلمان را رضا باید رضا
نی قضای حق بود کفر و نفاق؟	گر بدین راضی شود باشد شقاق
ور نیم راضی بود آن هم زیان	پس چه چاره باشدم اندر میان
گفتمش این کفر مقضی نی قضا است	هست آثار قضا این کفر راست
پس قضا را خواه از مقضی بدان	تا شکالت دفع گردد در زمان
راضیم در کفر زان رو که قضا است	نه ازین رو که نزاع و خبث ماست
کفر از روی قضا هم کفر نیست	حق را کافر بخوان اینجا مایست
کفر جهل است و قضای کفر علم	هر دو کی یک باشد آخر حلم و خلم
زشتی خط زشتی نقاش نیست	بل که از وی زشت را بنمودنی است
قوت نقاش باشد آنکه او	هم تواند زشت کردن هم نکو

مولوی چون می بیند که در مبحث علمی غرق شده و از مسایل ذوقی و عشقی که اصل رسالت عرفانی و ادبی اوست بازمانده است دنباله تحقیق قضا و مقضی را قطع می کند و می گوید

گر گشایم بحث این را من بساز	تا سؤال و تا جواب آید دراز
ذوق نکته‌ی عشق از من می رود	نقش خدمت نقش دیگر می شود

جبر عامه و خاصگان

جبر و اختیار بر حسب درجات سیر و سلوک و استکمال روحانی

می خواستم مبحث جبر و اختیار و قضا و قدر را ختم کنم اما نکته بی بسیار مهم بیادم آمد که حیفم آمد ناگفته بگذارم و آن راز را با عارفان رازدار در میان نهم.

بطوری که این حقیر دریافته ام آخرین تحقیق مولوی درباره جبر و اختیار و قضا و قدر آنست که دو حالت مختلف جبر و اختیار مربوط بدرجات سیر و سلوک و مقامات استکمالی سالکان روحانی است؛ باین معنی که سالک در آغاز و اثناء سیر و سلوک تا بمقام فناء فی الله و معیت باحق که آخرین مقام وصول سالک است نرسیده باشد، حالت اختیار در خود احساس می کند، اما چون بآن مقام رسید که تعینات او در هستی مطلق فانی و مستهلک گردید، دیگر از خود هیچ اختیار ندارد بل که وجود او عین وجود حق و فانی در جبر مطلق است؛ قطره بی است که به دریا پیوسته؛ وجود او و جنبش و آرامش او و هر عملی که از او صادر شود تابع دریا است.

و از این جهت است که مولوی جبر عامه را با جبر خاصگان فرق می گذارد و می گوید جبر خاصگان مقام معیت باحق است نه جبر عوام که ناشی از نفس امتاره بشری است.

این نکته که در اینجا یاد آور شدم در واقع مشمول همال حالت جذبه و بی اختیاری بشر می شود که پیش هم بدان اشاره کردم. اکنون گفته های مولوی را در زیان تردّد و دودلی و جبر خاصگان

بشنوید:

حق بگوش او مُعَمّا گفته است	در تر دُ د هر که او آشفته است
کآن کنم کاو گفت یا خود ضدِ آن	تا کند محبوسش اندر دو گمان
زان دویک را برگزیند یک کنف	هم زحق ترجیح یا بدیک طرف
کم فشار این پنبه اندر گوش جان	گر نخواهی در تر دُ د هوش جان
تا کنی ادراک رمز وفاش را	تا کنی فهم آن معماهاش را
وحی چبود، گفتن از حس نهان	پس محل وحی گردد گوش جان
گوش عقل و گوش ظن زین مفلس است	گوش جان و چشم جان جز این حس است

در ضمن عقیده مولوی را راجع به وحی و الهام شنیدید؛ از نکات لطیف عقاید و افکار مولوی است، اما چون در این باره شرحی مبسوط و مستوفی در مقدمه تفسیر مثنوی [دزهوش ربا] نوشته ام خودم را بر سر این بحث معطل و گفته های آن مقدمه را تکرار نمی کنم؛ دنباله اشعار فوق را بشنوید:

و ان که عاشق نیست حبس جبر کرد	لفظ جبرم عشق را بی صبر کرد
این تجلی مه است، این ابر نیست	این معیت باحق است و جبر نیست
جبر آن امّاره خود کامه نیست	ور بود این جبر، جبر عامه نیست
که خدا بگشادشان در دل بصر	جبر را ایشان شناسند ای پسر
ذکر ماضی پیش ایشان گشت لاش	غیب آینده بر ایشان گفت فاش
قطره ها اندر صدفها گوهر است	اختیار و جبر ایشان دیگر است

معیت قیومی خالق با مخلوق

توضیحاً کلمه «معیت» که در گفته های مولوی شنیدید مأخوذ از آیه «و هو معکم اینما کنتم: سوره حدید جزء ۲۷»، اصطلاح عرفا و

فلاسفه الهی است، بمعنی معیت قیومی خالق با مخلوق؛ باین معنی که همه چیز قائم بحق است و حق تعالی در همه جا و همه حال باماست چنانکه در کلمات ائمه دین نیز وارد شده است «لیس فی الاشیاء بوالج ولا عنها بخارج» و «داخل فی الاشیاء لا بالممازجة وخارج عن الاشیاء لا بالمزایلة» و مولوی خود این آیه را در مجلد اول مثنوی این طور تفسیر کرده است که هر حالی از احوال بشر مظهر اسم و صفتی از اسماء و صفات الهی و نمودار اراده و قدرت و خواست و مشیتی از حق تعالی است.

گر بجهل آییم آن زندان اوست و ر بعلم آییم آن ایوان اوست
اضافه «زندان» و «ایوان» اضافه تخصیصی است و ضمیر «او» مرجعش همان مرجع ضمیر «و هو معکم» یعنی حق تعالی است.

مقصود مولوی این است که جهل بشر زندانی است که حق تعالی برای او مقدر کرده؛ و علم بشر ایوان و گلستانی است که خداوند بدو عطا فرموده است؛ و براین قیاس است مدلول باقی اشعار که می خوانیم

ور بخواب آییم مستان ویم	ور بیداری بدستان ویم
ور بگرییم، ابر پر زرق ویم	ور بخندیم، آن زمان برق ویم
ور بخشم و جنگ عکس قهر اوست	ور بصلح و عذر عکس مهر اوست
ما که ایم اندر جهان پیچ پیچ	چون الف او خود چه دارد، هیچ هیچ

با این تفسیر که از مولوی شنیدید بهمان نتیجه می رسیم که در گفته های قبل بدان اشاره کردم که اختیار بشر در واقع از دو طرف در چنگال جبر است، مع ذلك این دو جبر که یکی سابق بر فعل و دیگر مقارن نتیجه فعل است منافات با اثبات اختیار ندارد و از این جهت است

که متکلمان و فلاسفه الهی اسلامی می گویند امتناع و وجوب به اختیار با اختیار منافات ندارد.

«الامتناع بالاختیار لا ینافی الاختیار؛ و الوجوب بالاختیار لا ینافی الاختیار»

مولوی همین اندازه می خواهد که برای بشر اختیاری اثبات شده باشد هر چند که از دو طرف علت و نتیجه، محفوف بجبر باشد.

و بالجمله همانطور که اصل وجود و هستی انسان حد فاصل و برزخ مابین واجب و ممکن است؛ یعنی این رشته از یک طرف مربوط و منسوب بمبدأ و معطی وجود و ذات واجب الوجود؛ و از طرف دیگر متعلق بشخصیت امکانی انسانی است؛ اعمال و افعال صادر از انسان نیز در حالت برزخ و واسطه مابین جبر و اختیار است؛ حاجی سبزواری در منظومه حکمت می گوید:

والشیء لم یوجد متی لم یوجد	و با اختیار اختیار مابدا
و کیف فعلنا الینا فوضا	و ان ذا تفویض ذاتنا اقتضی
لکن کما الوجود منسوب لنا	فالفعل فعل الله و هو فعلنا

بیش از این فعلاً در باره جبر و اختیار گفت و گونمی کنیم و به این مبحث پایان می دهیم و بر سر نمونه دیگر از افکار و عقاید فلسفی و کلامی مولوی می رویم.

۲- جان آدمی یا نفس ناطقه انسانی

تحقیق درباره جان آدمی یا نفس ناطقه انسانی که در فارسی بکلمه «من» و در تازی بضمیر «انا» بدان اشاره می شود؛ و این که اصلاً آدمی-

زاده و نوع انسان علاوه بر روح حیوانی که با سایر جنبندگان مشترک است، روح و جان دیگری دارد یا خیر، و هم‌چنین بحث در این که نفس ناطقه انسانی مجرد است یا مادی، و قدیم است یا حادث، و بعد از مرگ و تلاشی بدن عنصری آیا آن روح باقی است یا فانی، و ظهور قوی و صدور آثار قولی و فعلی از نفس ناطقه بچه کیفیت است و امثال این مسائل که دامنه‌اش بعلم روان‌شناسی و روان‌کاوی مصطلح فعلی نیز می‌گشت، یکی از مباحث مهم فلسفه است که فلاسفه قدیم فقط در بحث هویت نفس حد و دجله عقیده یا چهل رأی و قول مختلف متضاد گفته‌اند؛ ما بین این که بعضی اصلاً منکر وجود نفس ناطقه شده و همین جان حیوانی را که روح بخاری نیز می‌گویند مبدأ همه اعمال و افعال قوای حسی و مغزی بشردانسته‌اند، و نقطه مقابلش عقیده گروهی است که نفس ناطقه را جزو مجردات و مفارقات عالیه شمرده و معتقد به قدم زمانی بلکه قدم ذاتی او شده‌اند.

از باب مثال جمعی از فلاسفه قدیم یونان که افلاطون الهی رانیز از آن جمله شمرده‌اند معتقد بودند که نفس ناطقه قدیم زمانی است؛ و جماعتی از فلاسفه حرانی که ابوبکر محمد بن زکریای رازی متوفی ۳۲۰ هـ ق هم از ایشان پیروی داشته است نفس را در ردیف هیولی و زمان و مکان قدیم ذاتی می‌دانستند.

مشهور ما بین فلاسفه این است که می‌گویند نفس بحسب ذات مجرد است؛ اما در مقام فعل محتاج بقوی و آلات مادی است، برخلاف «عقل» که ذاتاً و فعلاً هر دو مجرد است.

حدوث جسمانی و بقاء روحانی نفس انسانی

گروہی از فلاسفہ و عرفای اسلامی بر این عقیدہ اند کہ نفس انسانی در حدوث، جسمانی و در بقاء، روحانی است «جسمانیۃ الحدوث روحانیۃ البقاء».

از فلاسفہ متأخر مخصوصاً ملاصدرا همین رأی را بر گزیده و در کتاب اسفار شرح مفصل و مستوفی در این بارہ نوشتہ کہ مأخذ پیروان وی واقع شدہ است.

حاجی سبزواری کہ از پیروان جدی مکتب ملاصدرا است در منظومہ حکمت می گوید:

النفس فی الحدوث جسمانیۃ و فی البقا تـکون روحانیۃ
ومقصودشان بطور خلاصہ این است کہ نفس در آغاز حدوثش حکم قوای مادی منطبع در جسم را دارد؛ اما تدریجاً بحرکت جوہری استکمالی بمقام تجرد روحانی می رسد؛ و در این مرحلہ است کہ نفس باقی و پایدار می گردد و بعالم جاوید می پیوندد. در شرح منظومہ سبزواری می نویسد:

«النفس فی الابتداء حکمها الطبایع المنطبعة فی المادۃ بل انزل منها
اذلم یکن شیئاً مذکوراً و فی الانتہاء بعد الحریکۃ الجوہریۃ والاستکمالات
الذاتیۃ والصفیتیۃ تصیر مجردة».

* * *

این عقیدہ درست مخالف اعتقاد گروہی بسیار از فلاسفہ و صوفیہ و عرفا و پاره‌یی از تناسخیه است کہ می گویند نفس انسانی «روحانیۃ

الحدوث جسمانية البقاء» است؛ بدین معنی که در آغاز وجودش روحانی و پاك از جمیع آلودگیهای جسم و جسمانی است؛ ولیکن بعد از آنکه به بدن عنصری تعلق گرفت رنگ قوای حیوانی و جسمانی بخود می‌گیرد و از ناپاکیهای طبیعت متأثر می‌گردد و روز بروز علاقه او بجسمانیات بیشتر و شدیدتر می‌شود؛ و این حالت همچنان دوام دارد تا مهلت زندگانی بسر می‌رسد و پیوند جسم و روح بی‌اختیار از هم گسسته می‌شود و در این موقع است که روح از عالم صورت و جهان مادی مجدداً بعالم مجرد روحانی می‌پیوندد یا بعقیده جمعی سرنوشت جسم را می‌گیرد.

مولوی بهمین معانی اشاره می‌کند.

جان لقمان که گلستان خداست	پای جانش خسته‌خاری چراست
اشتر آمد این وجود خار خوار	مصطفی زادی بر این اشتر سوار
اشترا تنگ‌گلی بر پشت تست	کز نسیمش در تو صد گلزار رست
میل توسوی مغیلاست و ریگ	تا چه گل چینی ز خار مرده ریگ
آدمی کو می نگنجد در جهان	در سر خاری همی گردد نهان

* * *

پس بزرگان این نگفتند از گزاف	جسم پاكان عین جان افتاد صاف
گفتشان و نفسشان و نقششان	جمله جان مطلق آمد بی نشان
آن بخاك اندر شد و كل خاك شد	وین نمك اندر شد و كل پاك شد
هر گرانی و كسل خود از تن است	جان ز خفت جمله در پریدن است
مغز كو از پوستها آواره نیست	از طبیب و علت او را چاره نیست
چون دوم بار آدمی زاده بزاد	پای خود بر فرق علتها نهاد
می‌پرد چون آفتاب اندر افق	با عروس صدق و صفوت بر تنق

بلکه بیرون از افق وز چرخها بی مکان باشد چو ارواح ونهی
این همه مردن نه مرگ صورت است این بدن مرور و روح را چون آلت است
آلتش بشکست و رهزن زنده ماند نفس زنده است ارچه مرگش خون فشاند

* * *

صورت تن گو برو من کیستم نقش کم ناید چو من باقیستم
چون نفخت بودم از لطف خدا نفخ حق باشم ز نای تن جدا
تا نیفتد بانگ نفخش این طرف تا رهد آن گوهر تنگین صدف
مرگ تن هدیه است بر اصحاب راز زر خالص را چه نقصانست گاز
مرگ دان آن کاتفاق امت است کآب حیوانی نهان در ظلمت است
وقت آن آمد که من عریان شوم جسم بگذارم سراسر جان شوم

* * *

جان مجرد گشته از غوغای تن می پرد با پر دل نی پای تن
تلخ کی باشد کسی را کش برند از میان زهر ماران سوی قند
از قیافه شنوندگان این طور استنباط می کنم که در باره نفس
انسانی تشنه تحقیق بیشترند و میل دارند که مخصوصاً عقیده مولوی را
در این باره بدانند؛ من نیز دنباله بحث را تا آنجا که گنجایش داشته باشد
ادامه می دهم.

امتیاز انسان از دیگر حیوانات بسبب داشتن نفس ناطقه

و اختلاف افراد بشر در نفوس

مولوی معتقد است که جان آدمی یا نفس ناطقه بشری که اختصاص
بنوع انسان دارد زاید بر روح حیوانی است؛ و بعبارت دیگر با آن

دسته از فلاسفه الهی موافق است که می‌گویند علاوه بر روح حیوانی بخاری که انسان با سایر جنبندگان و جانداران در آن شرکت دارد؛ خصوص نوع انسان بر دیگر حیوانات از این جهت امتیاز دارد که او را جان دیگری است؛ همان جان که در اصطلاح فلسفه نفس ناطقه انسانی گفته می‌شود.

* * *

مولوی تا اینجا با فلاسفه الهی همداستان و همقدم است؛ از آن پس راه و روش او از فلاسفه جدا می‌شود و طریقه‌ی پیش می‌گیرد که مخصوص مکتب عرفانی خود اوست؛ باین قرار که وی می‌گوید که روح و جان در حقیقت غیر از دانش و بینش نیست و هر که دانش و عرفان او بیشتر باشد جان او بیشتر است؛ و بدین سبب افراد بشر نیز در داشتن جان آدمی و نفس ناطقه انسانی مختلف‌اند.

جان نباشد جز خبر در آزمون هر که را افزون‌خبر، جانش فزون و همچنان این اختلاف بکثرت و قلت و شدت و ضعف و نقص و کمال در میان افراد نوع بشر جاری و مستمر است؛ تا می‌رسد بمرتبۀ انسان کامل و برگزیدگان حق تعالی یعنی طایفه انبیاء و اولیاء و مردان عارف پاکدل که باعتقاد مولوی آن صنف با اختلاف مراتب از دیگر افراد بشر باین جهت امتیاز دارند که علاوه بر نفس انسانی مشترك، دارای روحی دیگر و جانی پاک‌تر و والاترند؛ و همین جان افزونی است که منشأ «حس ششم» و خوارق عادات و ظهور دیگر آثار شگفت‌انگیز از ایشان می‌شود؛ و بسبب همین امتیاز است که آن طایفه را اصلاً نوعی ممتاز و جدا از نوع عمومی عادی انسانی می‌توان شمرد.

این قسمت اخیر از يك جهت جزو عقاید و افکار عرفانی مولوی

است که باید در فصل چهارم از آن گفت و گو کرد؛ شاید آنجا نیز در این باره از جنبه عرفانی مکتب مولوی گفت و گو کنیم؛ اما چون تناسب موضوع بحث و رشته سخن در نفس ناطقه انسانی و جان آدمی ایجاب می کرد خلاصه آنچه را که مربوط باین فصل می شد اینجا ذکر کردیم؛ اکنون گفته های خود مولوی را بشنوید که سند قاطع است

غیرفهم و جان که در گاو و خرس است	آدمی را عقل و جانی دیگرست
باز غیر عقل و جان آدمی	هست جانی در نبی و در ولی
جان حیوانی ندارد اتحاد	تو مجو این اتحاد از روح باد
مؤمنان معدود لیک ایمان یکی	جسمشان معدود لیکن جان یکی
جان گرگان و سگان از هم جداست	متحد جانهای شیران خداست

مولوی برای اثبات این که جان آدمی غیر از روح حیوانی است در حقیقت قیاس منطقی از شکل دوم تشکیل می دهد؛ با این مقدمه صغری و کبری که «جان آدمی اتحاد دارد» و «هیچ روح حیوانی اتحاد ندارد» و از آن نتیجه می گیرد که «جان آدمی، روح حیوانی نیست». و ممکن است آن را بقیاس شکل اول رجوع بدهیم که بقول منطقی ها «بین اللزوم» و «بدیهی الانتاج» است؛ باین قرار که بگوییم «روح انسانی متحد می شود؛ و هیچ از آنچه متحد می شود روح حیوانی نیست پس روح انسانی، روح حیوانی نیست».

* * *

مولوی در دنباله آن گفتار که از وی شنیدید تحقیقی حکیمانه و عارفانه می کند؛ باین قرار که ارواح و نفوس مؤمنان و برگزیدگان حق را به «نور» تشبیه می کند که در حقیقت یک چیز و در مراتب قوت و ضعف

مختلف است؛ و در این تحقیق پرده‌یی از اصل فلسفی عرفانی را که
وحدت وجود و وحدت موجود می‌گویند بالا می‌زند و روزنی از آن نور
وحدانی را بر ما می‌گشاید

همچو آن يك نور خورشید سما صد بود نسبت بصبحن خانه ها
ليك يك باشد همه انوارشان چونكه برگیری تو دیوار از میان
چون نماند خانه‌ها را قاعده مؤمنان مانند، نفس واحده

جای دیگر در همین معنی می‌گوید:

این سفال و این فتیله دیگرست

ليك نورش نیست دیگر، زان سرست
گر نظر در شیشه داری گم شوی
زانکه از شیشه است اعداد دوی
ور نظر بر نور داری وا رهی

از دویی و اعداد جسم ای منتهی

باز جای دیگر گفته است:

مُفترق شد آفتابِ جانها در درونِ روزنِ آبدانها
چون نظر در قرص داری خود یکی است وانکه شد محجوب ابدان در شکی است
تفرقه در روح حیوانی بود نفس واحد روح انسانی بود
چونکه حق رَشّ علیهم نوره مفترق هرگز نگردد نور او

اشاره بحديث معروف «ان الله تعالى خلق الخلق فی ظلمةٍ فرش

عليهم من نوره» که در تحقیق آن را به ظلمت ماهیات یا ظلمت هیولی و
ماده، و نور وجود می‌توان تفسیر کرد.

و می‌دانیم که وحدت وجودات خاصه، ظل وحدت حقّه حقیقیه

الهیة است؛ همانطور که انوار جزئیة پرتو نور کلی نور الانوار است.
جای دیگر در بیان مهدویت نوعی که عقیده وی و محیی الدین ابن عربی
و گروه دیگر از عرفا و جمعی از متکلمان اسلامی بوده است؛ و برای
بیان مراتب و درجات مختلف اولیاء و مردان حق باز به «نور» و اختلاف
درجات قوت و ضعف نور مثل می زند؛ و مردان حق و مشایخ و اقطاب
ارشاد و هدایت و اشخاص مهتدی و کسانی را که از آن بزرگان کسب
فیض می کنند بهمان مراتب نور تشبیه می کند

پس بهر دوری ولی قائم است	تا قیامت آزمایش دائم است
پس امام حی قائم آن ولی است	خواه از نسل عمر، خواه از علی است
مهدی و هادی وی است ای راه جو	هم نهان و هم نشسته پیش رو
او چون نور است و خرد جبریل او	آن ولی کم ازو، قندیل او
و آنکه زین قندیل کم مشکات ماست	نور را در مرتبت ترتیبه است
زانکه هفتصد پرده دارد نور حق	پرده های نور دان چندین طبق
از پس هر پرده قومی را مقام	صف صف اند این پرده هاشان تا امام

تکرار می کنم که تشبیه اصناف بشر و درجات اولیاء بمراتب
مختلف «نور» که بمنزله کلی مشکک است؛ از باب خاص و عام اهل
تفسیر، نه خاص و عام اصولی؛ مقصود همان وحدت وجود است که عقیده
گروهی کثیر از محققان فلاسفه الهی و عرفاست.

توضیحاً مقصود از خاص و عام اهل تفسیر این است که آیتی از
قرآن کریم، مورد خاص، اما مدلول و مراد عام داشته باشد؛ و برعکس
گاهی مدلول آیه عام است اما مراد و منظور اصلی يك مورد بخصوص
است؛ اما خاص و عام اصولی تقریباً مرادف کلی و جزئی منطقی است

اکنون می‌رویم بر سر موضوع بحثی که داشتیم؛ می‌گوییم هر چند تشبیه درجات مختلف، به اختلاف مراتب نور، در مورد خاص یعنی اولیاء و مردان خدا آمده باشد؛ مدلول و مفادش عام است که همان مسألة مطلق وحدت وجود یا وحدت موجود باشد؛ چه در این باره بسیاری از عرفا و حکمای الهی اسلامی با حکمای اشراقی و فلاسفه قدیم پهلوی هم عقیده‌اند که می‌گفتند وجود یا هستی مطلق يك حقیقت است که همچون کلی مشکك بحسب شدت وضعف و کمال و نقص دارای مراتب مختلف می‌شود؛ و از این جهت وجود را به «نور» مانند می‌کردند؛ برخلاف فلاسفه مشائی و بسیاری از متکلمان اسلامی که وجودات را حقایق متباین می‌دانند و منکر وحدت حقیقی و اشتراک معنوی وجودند.

مرحوم حاجی سبزواری در منظومه حکمت می‌گوید:

الفهلویون الوجود عندهم	حقیقة ذات تشكك تعم
مراتباً غنی و فقراً تختلف	كالنور حیثما تقوی وضعف
و عند مشائیة حقایق	تباین و هولدی زاهق

حکمای اشراقی هم اصلاً از «وجود منبسط» و هستی مطلق به «نور» و از ماهیات به «ظلمت» و «غسق» تعبیر می‌کنند همان‌طور که شیخ شهاب‌الدین سهروردی [یحیی بن حبش بن امیرك متوفی ۵۸۷ هـ ق] در مؤلفات خود مثل حکمة الاشراق و مطارحات و تلویحات و امثال آن اصطلاح نور و ظلمت را معمول داشته است.

در شرح حکمة الاشراق که از قطب‌الدین رازی است [محمد بن

محمد بویه رازی متوفی ۷۷۶^۱ می نویسد:
 «النور كله سواء كان جوهرًا او عرضاً في نفسه لا يختلف حقيقة
 الا بالكمال و النقصان».

مولوی و فلاسفه افلاطونی در قدیم بودن نفس انسانی

پیش اشاره کردیم که بعقیده افلاطون و پیروان او نفس انسانی
 قدیم زمانی است، یعنی قبل از تعلق ببدن عنصری در ازل هم وجود
 داشته و از عالم مجردات تنزل بجهان مادی کرده است؛ در بعض روایات
 اسلامی هم داریم که «خلق الله الارواح قبل الاجسام».

گروهی از فلاسفه حرانی؛ و نیز بعض حکمای اسلامی ایرانی که
 ابوبکر محمد بن زکریای رازی را یکی از دانشمندان شاخص آن دسته باید
 شمرد، نفس را قدیم ذاتی دانسته اند؛ باین قرار که معتقد بقدمای خمسه اند
 یعنی پنج موجود حتی قدیم ذاتی معتقدند؛ دو موجود فاعل یکی ذات
 باری تعالی و دیگر نفس؛ و یک موجود منفعل که هیولی یا ماده است؛ و
 دو موجود دیگر که نه جنبه فعل در آنها ملحوظ است و نه جنبه انفعال؛
 یکی خلأ یا مکان، و دیگر دهر یا زمان.

پس پنج موجود قدیم ذاتی بعقیده ایشان می شود: ذات باری
 تعالی، نفس، زمان، مکان، ماده.

بعض حکمای خوش باور متأخر گفته افلاطون و محمد زکریای رازی
 را تأویل و توجیه کرده اند که شاید مراد ایشان «عقل» باشد که باطن ذات

۱- در شرح منظومه چند مورد این سهو القلم ناچیز از حاجی سبزواری رحمه الله علیه
 سرزده که شارح حکمة الاشراق را علامه شیرازی یعنی قطب الدین محمود بن مسعود
 متوفی ۷۱۰ هـ ق نوشته است از جمله ص ۳۲۴ و ۳۳۸ طبع دوم

«نفس» و قدیم زمانی است؛ چرا که عقول حقایق‌اند، و نفوس رقایق آن حقایق‌اند؛ پس کینونت ازلی عقول را می‌توان متضمن قدمت ازلی نفوس هم شمرد؛ نه این که نفوس بماه‌ی نفوس قدیم زمانی یا ذاتی باشند. بعبارت دیگر می‌گویند که کینونت ازلی عقل کلی در عالم ابداع بر سبیل وحدت و قدمت زمانی، مستلزم کینونت نفس نیز هست؛ زیرا که کینونت اصل، متضمن کینونت فرع است.

و بعقیده ما این تاویل که در نوشته‌های حکمای متأخر ایران دیده می‌شود ظاهراً برخلاف رضا و میل خود افلاطون الهی و محمد زکریای رازی و بقول طلاب قدیم «مالایرضی صاحبه» است؛ و بر فرض که این توجیه را بپذیریم بیش از آن نیست که فقط لفظ را تغییر داده و اصل قدیم بودن را قبول کرده‌ایم؛ وانگهی با این تاویل هر حادثی را می‌توان قدیم زمانی شمرد؛ چرا که در اگوان سابق، بوجود عقلی که لوح محفوظ و ام‌الکتاب نیز از آن عبارت شده موجود بوده است.

باری مولوی ظاهراً با عقیده آن جماعت که نفس را قدیم ذاتی، در ردیف ذات باری تعالی دانسته‌اند موافق نیست؛ اما در قدیم بودن زمانی با افلاطونیان هم عقیده است چنانکه در مثل افلاطونی و ارباب انواع و بسیاری از مسائل عشق و هستی با آن جماعت همداستانی دارد.

در باره قدیم ازلی بودن نفس در مجلد اول مثنوی در داستان طوطی و بازرگان می‌گوید:

طوطی کآید ز وحی آواز او	پیش از آغاز وجود آغاز او
در درون تست آن طوطی نهان	عکس او را دیده تو بر این و آن

هرچند ممکن است از تعبیر «پیش از آغاز وجود» ازلیت و قدمت

ذاتی نفس را استنباط کنند؛ اما بنظر حقیر برخلاف منظور مولوی است چرا که مقصودش از آغاز وجود؛ وجود خاص انسانی است نه مطلق عالم هستی سرمدی؛ و انسان ذاتاً موجود حادث است هر چند که جوهر علوی نفس ناطقه انسانی قدیم ازلی باشد.

آدم و حوا کجا باشد آن زمان که خدا افکند این زه در کمان
موسی و عیسی کجا بُد کآفتاب کشت موجودات را می‌داد آب
و مقصود از قدیم بودن نفس، وجود اوست در عالم اعیان ثابته؛
و از آن بالاتر در صقع وجود علت اولی و ذات واجب الوجود؛ از باب
تشان علیّت و انطواء معلول در علت که فصلی مخصوص از فلسفه است
و وارد شدن در آن بحث ما را از موضوع بحث فعلی باز می‌دارد.

حدوث و قدم عالم

بطوری که اشاره شد مولوی عالم را حادث ذاتی و قدیم زمانی؛
و همچنین نفس انسانی را نیز حادث ذاتی و قدیم زمانی می‌داند؛ چیزی
که هست وی معتقد است که بشر عادی از درك ازلیت و ابدیت عالم
عاجز است، و نباید جاهلانه خود را در ماجرای این بحث بیندازد.

آن یکی می‌گفت عالم حادث است

فانی است این چرخ و حقش وارث است

فلسفی گفت چون دانی حدوث

حادثی ابر چون داند غیوث

کرمکی کاندر حدث باشد دفین

کی بداند آخر و بدو زمین

* * *

آسمانها و زمین يك سيب دان كز درخت قدرت حق شد عيان
 تو چو كرمی در میان سيب در از درخت و باغبانش بسی خبر
 پشته کی داند كه این باغ از کی است در بهار ان زاد و مرگش در دی است
 كرم كاندر چوب زاییده است حال کی بداند چوب را وقت نهال
 و ر بداند كرم از ماهیتش عقل باشد، كرم باشد صورتش
 بیت «پشه کی داند» را موافق بعضی نسخ خطی قدیم كه نصیب
 حقیر شده است نوشتم؛ اما در طبع نیکلسون و بعضی چاپهای دیگر
 مثنوی «كرم كاندر چوب زاید سست حال» نوشته اند.

سعادت جاودانی و ازلیت وابدیت نفوس افراد کامل انسانی

همانطور كه پیش گفتیم مولوی برای انسان كامل یعنی برگزیدگان
 حق تعالی از انبیاء و اولیاء عظام، روحی و جانی زاید بر افراد عادی بشر
 معتقد است.

باز غیر عقل و جان آدمی هست جانی در نبی و در ولی
 از ظواهر گفته‌های او چنین برمی آید كه ازلیت و ابدیت نفوس
 و ارواح را هم در جمیع طبقات و اصناف بشر تعمیم نمی‌دهد؛ بل كه
 آن را مخصوص همان انسان كامل می‌داند و مانند محققان فلاسفه و
 عرفا معتقد است كه سعادت جاودانی نصیب نفوسی است كه در هردو
 قوه عقل نظری و عقل عملی بدرجه کمال رسیده و قوس صعود روحانی
 را پیموده باشند؛ بگفته خود مولانا توجه فرمایید:

پیر ایشانند کاین عالم نبود جان ایشان بود در دریای جود
 پیش ازین تن عمرها بگذاشتند پیشتر از کشت، بر برداشتند
 مقصود تطور روحانی نفوس قدسی و ارواح علوی است در
 قوس نزول؛ یعنی تنزل از صُقع ربوبی و مفارقات عقلی بسر منزل
 شهود جسمانی، و طی کردن مراحل مختلف از مقام لاهوت تا بعالم ناسوت،
 دنباله اشعار مولانا را بشنوید:
 پیشتر از نقش، جان پذیرفته اند پیشتر از بحر، دُرّها سفته اند
 پیشتر ز افلاک، کیوان دیده اند پیشتر از دانه ها، نان دیده اند
 روح از انگور می را دیده است روح از معدوم شیی را دیده است
 دیده چون بی کیف هر با کیف را دیده پیش از کان، صحیح و زیف را
 منظور عالم جبروت یا عالم اسماء و صفات است که موجودات
 همه در آن نشأه بدون کم و کیف بصورت وحدانی موجودند و ماهیات
 ممکنات هرچه هست لوازم همان اسماء و صفات است.
 در دل انگور می را دیده اند در فنای محض، شیی را دیده اند
 پیشتر از خلقت انگورها خورده میها و نموده شورها
 آسمان در دور ایشان جرعه نوش آفتاب از جودشان زربفت پوش
 چون از ایشان مجتمع بینی دویار هم یکی باشند هم ششصد هزار
 در بعضی نسخ «سیصد هزار»
 بر مثال موجه اعدادشان در عدد آورده باشد بادشان
 باز در این مورد گوشه یی از پرده وحدت وجود را بالا زده و کثرت را
 به امواج دریا تشبیه کرده است؛ و دنباله اش همان مسأله نور واحد است
 و مظاهر متعدد که پیش ذکر کردیم

مفترق شد آفتاب جانها در درون روزن ابدانها
چون نظر در قرص‌داری خودیکی است و آنکه شد محجوب ابدان در شکی است

مثل افلاطونی و ارباب انواع اعیان ثابته و اسماء و صفات الهی

هر چند جمله معترضه‌یی است ولیکن چون داخل عقاید و افکار
عالی مولانا است و در سخنان پیش‌هم آنرا یاد کردیم؛ در باره مثل افلاطونی
و اعیان ثابته و عالم اسماء و صفات و ارباب انواع توضیح مختصری می‌دهم
و دوباره بمبحث «نفس ناطقه» برمی‌گردم.

مثل افلاطونی و ارباب انواع از اصطلاحات فلسفه اشراقی
است؛ و بطوری که ابوعلی سینا در کتاب شفا متعرض شده است؛ مخصوصاً
افلاطون و استادش سقراط در این عقیده اصرار داشتند که برای هر نوعی
از انواع موجودات، اعم از انسانی و غیر انسانی، یک فرد مجرد عقلانی است
در عالم مفارقات عقلی، که نوع در تحت تدبیر و پرورش آن فرد است؛ و
ربط و علاقه او بنوع، مانند تعلق تدبیری نفس ناطقه است به بدن انسانی.
آن افراد مجرد علوی عقلانی را در اصطلاح فلسفه قدیم مثل
افلاطونی و ارباب انواع و عقول متکافئه می‌گویند.

عقول متکافئه مرادف عقول عرضیه است [بفتح عین و سکون راء]
در مقابل عقول طولیه و عقول مترتبه.

از فلاسفه اسلامی جماعتی که پیرو مسلک افلاطونی‌اند در توجیه
آن عقیده گفته‌اند که «مثل افلاطونی» و «ارباب انواع» صور اسماء و
صفات الهی است که در مرتبت، بالاتر از عالم عقول و نفوس است.

اما عالم اسماء و صفات به اصطلاح عرفا اولین مقام تجلی ذات حق تعالی است از وحدت در کثرت که آن را مرتبه نفس رحمانی و فیض اقدس می گویند؛ در مقابل فیض مقدس که مقام تجلی فعلی است؛ یعنی ظهور حق از وحدت غیب الغیوب بکثرت محسوس مشهود؛ چه باعتقاد عرفا جمیع موجودات مظاهر اسماء و صفات الهی است؛ و مقصود از اعیان ثابتة هم در اصطلاح عرفا و صوفیه ماهیات مختلف متکثر ممکنات است که از لوازم اسماء و صفات الهی است؛ همچون لوازم ماهیات نسبت به ماهیات.

توضیحاً اگر اصطلاح مثل معلقه را شنیده باشید؛ آن هم مربوط بفلسفه اشراق است اما مرادف «مثل افلاطونی» نیست؛ بل که مراد عالم مثال و خیال منفصل است که آن را عرفا عالم ملکوت نیز می گویند؛ و مثل افلاطونی داخل عالم عقول است که عالم جبروت گفته میشود و برتر و عالی تر از ملکوت است؛ چنانکه عالم لاهوت مافوق جبروت، و عالم ناسوت مادون عالم ملکوت است.

باز علاوه می کنم که آنچه را حکمای اشراقی درباره مثل افلاطونی و ارباب انواع گفته اند؛ عرفای اسلامی در عالم اسماء و صفات الهی و اعیان ثابتة می گویند؛ یعنی می گویند که هر موجودی از موجودات اعم از حیوانی و غیر حیوانی در تحت تدبیر و تربیت اسمی و صفتی از اسماء و صفات الهی است که در کسوت موجودی محسوس ظاهر و متجلی شده؛ و آن موجود مظهر و جلوه گاه همان اسم و صفت است؛ و اعیان ثابتة که از لوازم اسماء و صفات الهی است نیز همان خاصیت مثل افلاطونی و ارباب انواع را دارند. و همچنین افراد مختلف انسانی هر کدام مظهر و آینه نمودار اسمی و صفتی از اسماء و صفات الهی اند.

خلق را چون آب دان صاف و زلال	اندر او تابان صفات ذوالجلال
علمشان و عدلشان و لطفشان	چون ستاره‌ی چرخ در آب روان
پادشاهان مظهر شاهی حق	عارفان مرآت آگاهی حق
خوبرویان آینه‌ی خوبی او	عشق ایشان عکس مطلوبی او

* * *

بهر دیده روشنان یزدان فرد	شش جهت را مظهر آیات کرد
تا بهر حیوان و نامی که نگرند	از ریاض حُسن ربّانی چرند
بهر این فرمود با آن اسپه او	حِثْ وَلَّيْتُمْ فُتْمَ وَجْهَهُ

اشاره است به آیه کریمه «وَلِلّٰهِ الْمَشْرِقُ وَالْمَغْرِبُ فَأَيْنَمَا تَوَلَّوْا فُتْمَ وَجْهَ اللّٰهِ».

از قدح گر از عطش آبی خورید	در درون آب، حق را ناظرید
----------------------------	--------------------------

* * *

گر بجهل آییم، آن زندان اوست	ور بعلم آییم، آن ایوان اوست
گر بخواب آییم، مستان وییم	ور بیداری، بدستان وییم
ور بگرییم، ابر پر زرق وییم	ور بخندیم، آن زمان برق وییم
ور ببخشم و جنگ، عکس قهر اوست	ور بصلح و عذر، عکس مهر اوست

ما که ایم اندر جهان پیچ پیچ
ببخشید پنج بیت فوق را در مباحث قبل هم خوانده بودم اما

شواهد قبل و بعدش تکراری نیست

آدم اسطرلاب اوصاف علوست	وصف آدم مظهر آیات اوست
هر چه در وی می نماید و صف اوست	همچو عکس ماه اندر آب جوست
صورت از بی صورت آید در وجود	همچنان کبر آتشی زاده است دود

صنع بی صورت نماید صورتی	تن نگارد با حواس و آلتی
تاچه صورت باشد، آن برو فوق خود	اندر آرد جسم را در نیک و بد
صورت زخمی بود، نالان شود	صورت رحمی بود، بالان شود
صورت سیری بود، گیرد سفر	صورت تیری بود، گیرد سپر
صورت خوبی بود، ناز آورد	صورت چنگی بود، ساز آورد

از این قبیل شواهد و امثال موضوع بحث که نمونه اش را خواندم

در مثنوی فراوانست

اینک چند بیت دیگر می خوانم که در موافقت عقیده «مثل افلاطونی» و «اعیان ثابته» و «عالم اسماء و صفات الهی» مصطلح عرفا و صوفیه صریح تر و واضح تر است.

در هوای غیب مرغی می پرد	سایه او بر زمین می گسترد
مرد خفته روح او چون آفتاب	بر فلک تابان و، تن در جامه خواب

* * *

در چه دنیا فتادند این قرون	عکس خود را دیده هر يك چه درون
عکس در چه دید و در بیرون ندید	همچو شیر گول اندر چه دوید
از برون دان هر چه در چاهت نمود	ورنه آن شیری که در چه شد فرود
برد خرگوشیش از ره کای فلان	در تك چاه است آن شیر ژبان

اشاره بداستان خرگوشی که شیر را فریب داد و در آب غرق کرد؛

در باب الاسد و اثور کلیله و دمنه؛ دنباله اشعار را بشنوید

می زند بر آب، استاره ی سنی	خاك، تو بر عکس اختر می زنی
آن ستاره ی نحس هست اندر سما	هم بدانسو بایسدش کردن دوا
بل که باید دل سوی بی سوی بست	نحس این سو، عکس نحس آن سو است

در پایان این مبحث خلاصه می‌گوییم که بعقیده من روح مقصود حکمای اشراق از «مثل افلاطونی» و «ارباب انواع» با آنچه حکما و عرفای اسلامی در «اعیان ثابته» و «عالم اسماء و صفات الهی» گفته‌اند یکی است؛ فقط اختلاف در الفاظ و کلمات مصطلح است. و عمده نظر محققان فلسفه و عرفان در این مباحث متوجه قاعده «سلسلة الترتیب» و کیفیت صدور کثرت از وحدت است برای این که می‌گویند «الواحد لا یصدر عنه الا الواحد»؛ و خلاصه عقیده و رأی آنها در این باره آنست که صدور کثرت را از مبدأ واحد بسیط واجب الوجود باین جهت توجیه می‌کنند که آن ذات واحد، چون مستجمع جمیع کمالات است که از آن به «اسماء و صفات الهی» تعبیر می‌شود؛ هر صفت کمالی منشأ وجود موجودی خاص می‌گردد؛ و «اعیان ثابته» همان ماهیات باشد که لوازم اسماء و صفات الهی است.

مثلاً این است که دانشمندی بتنهایی جامع چندین علم و هنر مختلف باشد؛ و در هر رشته از فنون خود، گروهی شاگردان مخصوص تربیت کرده باشد؛ مثلاً جمعی فقط شاگردان دست پرورده فن پزشکی و جماعتی فقط تربیت یافتگان فن هیئت و نجوم؛ و عده‌ی تنها شاگرد درس ادبیات؛ و بر این قیاس هر گروهی مخصوص، تربیت یافته یکی از فنون علمی و هنری وی باشند.

همچنین هر يك از اسماء و صفات که همه در ذات بسیط الهی به حالت بساطت و حدانی بیک وجود موجود باشند، در مقام ظهور بصورت نوعی یا شخصی تجلی و آن را تربیت کنند؛ و آن نوع یا آن شخص آئینه و مظهر و آیت وجود و در تحت تدبیر و تربیت آن اسم و صفت

باشد؛ همانطور که هر صنف و دسته‌یی از شاگردان مختلف آن دانشمند جامع علوم، نماینده و مظهر علم و هنری از وی محسوب می‌شوند. و ممکن است که يك تن مظهر همه علوم و هنرهای آن استاد دانشمند باشد؛ و این خود مثل مرتبت کون جامع است که عرفا «حضرت انسان» می‌گویند.

قوس صعود و نزول یا سفر استکمالی نفس انسانی

از عالم مجردات بجهان مادی جسمانی

بیشتر حکمای الهی و عرفا و متصوفه که از آن جمله مولوی ماست، جان آدمی و نفس ناطقه انسانی را «جسمانی الحدوث» نمی‌دانند؛ یعنی اعتقاد ندارند که روح انسانی در آغاز وجود که بدن عنصری تعلق می‌گیرد مانند سایر قوای مادی جسمانی منطبق در جسم باشد، و تدریجاً بحرکت استکمالی جوهری بمرتبه تجرد روحانی برسد؛ بل که معتقدند که نفس ناطقه ملکوتی و لطیفه روح انسانی در آغاز وجودش ذاتاً مجرد است؛ و بسیر و سفر استکمالی و پیمودن قوس نزول از عالم نورانی مفارقات که در لسان شریعت به «عالم امر» تعبیر شده است مأخوذ از آیه کریمه «يَسْأَلُونَكَ عَنِ الرُّوحِ قُلِ الرُّوحُ مِنْ أَمْرِ رَبِّي: بنی اسرائیل ج ۱۵»، بجهان ظلمانی خاک فرود آمده و بدن انسانی تعلق گرفته است؛ برای این که بمقام کامل انسانی یا انسان کامل که کون جامع و اشرف مخلوقات است برسد «تله در خاک نهادند که عنقا گیرند»؛ و جسم نیز از پرتو لطافت ذاتی روح تلطیف می‌شود و همان روح لطیف که صافی پاک شده باشد باز با پیمودن قوس صعود بمرجع اصلی باز می‌گردد که «انالله وانا الیه راجعون».

این بدن خرگاه آمد روح را
یا مثال کشتی مر نوح را
حد جسمت يك دو گز خود بیش نیست
جان تو تا آسمان جولان کنی است
جسم از جان، روز افزون می‌شود
چون رود جان، جسم بین چون می‌شود
خود مولانا هم در غزلی گفته است
مرغ باغ ملکوتی، نیم از عالم خاک
دوسه روزی قفسی ساخته‌اند از بدنم
همین معنی است که در قصیده عینیّه منسوب به «ابوعلی سینا»
بدان اشاره رفته است.

هَبَطْتَ إِلَيْكَ مِنَ الْمَجَلِّ الْأَرْفَعِ وَرَقَاءُ ذَاتُ تَعَزُّزٍ وَتَمَنُّعٍ
حافظ می‌گوید:

من ملك بودم و فردوس برین جایم بود
آدم آورد درین دیر خراب آبادم

* *

چنین قفس نه سزای چو من خوش الحانی است

روم بروضه رضوان که مرغ آن چمنم
همان گروه عرفا و حکمای الهی می‌گویند که آن روح مجرد
علوی در باطن با همان عالم نورانی مجردات علوی رابطه دارد؛ و
این رشته ارتباط منتهی بذات واجب الوجود و نورالانوار می‌گردد؛
ولیکن بسبب فرود آمدن در عالم سفلی و تعلق و آمیزش با ماده و مادیات

و تأثیر قوای طبیعی حیوانی؛ کم کم تیرگی و ظلمت بروی چهره می شود و او را از عالم پاك روشن دور می سازد؛ و بدین سبب در درون خود عذاب و شکنجه مرغ محبوس را احساس می کند و می نالد و هوای بازگشت بوطن اصلی خود می کند؛ و چون بوسیله جهد و کوشش خود یا بسبب دستگیری مردان خدا از آلاشهای جسمانی پاك و صافی شد؛ باز بمرجع اصلی همان عالم نورانی رجوع می کند

روح باز است و طبایع زاغها	دارد از زاغان تن بس داغها
زین بدن اندر عذابی ای پسر	مرغ روحت بسته با جنس دگر

* *

جان زهجر عرش اندر فاقه بی	تن ز عشق خار بن چون ناقه بی
جان گشاید سوی بالا بالها	تن زده اندر زمین، چنگالها
زین کند نفرین حکیم خوش دهن	بر سواری کو فرو ناید ز تن

چالیش عقل با نفس و کشمکش روح با تن

سه بیت آخر که خواندم مربوطست بیکي از داستانها و مواضع ممتاز پر معنی پر حال مجلد چهارم مثنوی شریف که بسیار مناسب با موضوع بحث ماست و حیفم می آید که آن را نادیده بگذارم و بگذرم؛ چرا که يك پارچه اسرار و دقایق اخلاقی و عرفانی است.

مولوی کشمکش مابین روح و تن یا تنارع میان صورت و معنی؛ و چالیش عقل را بانفس به تنارع مجنون باناقه تشبیه کرده است.

هوی نافتی خلتی و قدأمی الهوی وائی وایها لمختلفان

واز این تشبیه لطیف بدیع، صحنه و منظره بی بس شاعرانه و عارفانه

ساخته و پرداخته و داد سخن داده است؛ این ابیات نمونه گلی از آن گلشن است.
ماند يك قسم دگر اندر جهاد نیم حیوان نیم حی بار شاد

مقصود وجود آدمی است در مقابل ملائکه و بهائم

روز و شب در جنگ و اندر کشمکش کرده چالیش اویش با آخرش
همچو مجنونند و چون ناقه‌ش یقین می کشد آن پیش و آن واپس بکین
میل مجنون سوی آن لیلی روان میل ناقه پس پی کُره دوان
يك دم از مجنون ز خود غافل بدی ناقه گردیدی و واپس آمدی
در سه روزه ره بدین احوالها در تردد مانند مجنون سالها
گفت ای ناقه چو هر دو عاشقیم ما دو ضد بس همره نالایقیم
نیست برو فوق من مهر و مهار کرد باید از تو عزلت اختیار
این دو همره همدگر را راهزن گمره آن جان کو فروناید ز تن
جان ز هجر عرش اندر فاقه‌یی تن ز عشق خار بن چون ناقه‌یی
جان گشاید سوی بالها بالها تن زده اندر زمین چنگالها
تا تو با من باشی ای مرده‌ی وطن بس ز لیلی دور ماند جان من
راه نزدیک و بماندم سخت دیر سیر گشتم زین سواری، سیر سیر
سرنگون خود را زاشتر در فکند گفت سوزیدم زغم تا چند چند
آنچنان افکند خود را سخت زیر که مخلخل گشت جسم آن دلیر
پای را بر بست و گفتا گوشوم در خم چو گانش غلطان می روم
زین کند نفرین حکیم خوش‌دهن بر سواری کو فروناید ز تن
مولوی چون بدین جا می‌رسد، به اصل مسلك عرفانی خود که
عشق الهی است منتقل می‌گردد؛ همان عشق و جذبه توفیقی که يك
ساعتش از هزار سال طاعت و عبادت و ریاضت بالاتر و برتر است؛ این

سخنان را هم بشنوید ولذت ببرید.

عشق مولی کی کم از لیلی بود گوی گشتن بهر او اولی بود
گوی شو می گرد بر پهلوی صدق غلط غلطان در خم چوگان عشق
کاین سفر زین پس بود، جذب خدا وان سفر بر ناقه باشد سیر ما
این چنین سیری است مستثنی زجنس کان فزود از اجتهاد جن وانس
آری سفر و سیر و سلوک عابد و زاهد بر ناقه است؛ و سفر عاشق
بر براق جذبه الهی است که اثرش از اجتهاد جن وانس افزون ترست؛
رَزَقْنَا اللَّهَ وَايَاكُمْ .

حکیم اشراقی نفس انسانی را نور مجرد می گوید

قبلا برای این که عقیده فلاسفه اشراقی را در این باره صریح و واضح پیش نظر داشته باشید چند جمله از کتاب شرح حکمة الاشراق برای شما نقل می کنم و بعد از آن باز بر عقیده مولوی بر می گردم.

اَنَانِيَّتَكَ. الَّتِي هِيَ نَفْسُكَ النَّاطِقَةُ نُورٌ مُجَرَّدٌ وَمُدْرِكٌ لِنَفْسِهِ
وَالْأَدْوَارُ الْمُجَرَّدَةُ غَيْرُ مُخْتَلِفَةٍ الْحَقَائِقُ؛ وَيَجِبُ أَنْ يَكُونَ الْكُلُّ أَيْ كُلُّ
الْأَدْوَارِ الْمُجَرَّدَةِ عَقُولًا كَأَنَّهُ أَوْ ذَفُوسًا مُدْرِكًا لِنَفْسِهِ؛ إِذْ مَا يَجِبُ عَلَى
الشَّيْءِ كَالنَّفْسِ النَّاطِقَةِ يَجِبُ عَلَى مُشَارِكِهِ فِي الْحَقِيقَةِ كَالْعَقْلِ؛
فَيَجِبُ أَنْ يَنْتَهِيَ الْأَدْوَارُ الْقَائِمَةُ وَالْمُعَارِضَةُ وَالْبَرَاذِخُ وَهَيْئَاتُهَا إِلَى
نُورٍ مُجَرَّدٍ عَنْ جَمِيعِ الْمَوَادِّ قَائِمٍ بِذَاتِهِ لَيْسَ وَرَاءَهُ نُورٌ وَهُوَ نُورُ الْأَدْوَارِ
النُّورِ الْمُحِيطِ وَالنُّورِ الْقَيُومِ لِأَنَّ قِيَامَ الْجَمِيعِ بِهِ، وَالنُّورُ الْمُقَدَّسُ ...
الخ».

توضیحاً «نور» در اصطلاح شیخ اشراق مرادف «وجود» است؛
و مقصود از «انوار قائمه» موجودات جوهری؛ و «انوار عارضه»
موجودات عرضی است؛ و «برزخ» در اصطلاح او بمعنی «جسم» است؛
و «نور الانوار» ذات واجب‌الوجود است تعالی شأنه و تقدس

پس خلاصه مطلب او این می‌شود که نفس ناطقه انسانی نور
مجرد است؛ و مانند دیگر انوار مجرد که شامل عقول و نفوس کلیه
عالیه می‌شود، دارای قوه ادراک و شعور ذاتی است؛ چرا که انوار
مجرده در ذات و حقیقت مختلف و متباین نیستند، و بدین سبب در خاصیت
ادراک ذاتی مشترکند؛ چه از قواعد مسلم فلسفه است که «حکم الأمثال
فی ما یجوز و ما لا یجوز واحد»

و بالجمله همچنان سلسله انوار وجود بهم می‌پیوندد تا به
«نور الانوار» و «نور قیوم» منتهی می‌گردد.

در گفته‌های قبل شنیدید که مولوی نیز مانند حکیم اشراقی جهان
آدمی را به «نور» و آفتاب» مانند کرده بود
همچو آن يك نور خورشید سما

صد بود نسبت بصحن خانه‌ها
ليك يك باشد همه انوارشان

چونکه برگیری تو دیوار از میان

* *

مفترق شد آفتاب جانها
 در درون روزن ابدانها
 چون نظر در قرص داری خود يك است
 وانكه شد محجوب ابدان در شك است
 این تشبیهات كه نمونه های دیگرش هم گذشت چنانكه گفتیم
 حقیقت وحدت وجود و وحدت موجود است.

اتحاد ظاهر و مظهر

باز در جای دیگر برای بیان اتحاد ظاهر و مظهر همان تشبیه «نور» را پیش
 می کشد؛ بشنوید كه نکته بسیار دقیقی است و «نكته ها چون تیغ پولاد است تیز»
 چون خدا اندر نیاید در عیان نایب حقند این پیغمبران
 نی غلط گفتم كه نایب بامَنوب گرد و پنداری، قبیح آید نه خوب
 نه دو باشد تا تویی صورت پرست پیش او يك گشت كز صورت پرست
 چون بصورت بنگری چشم تو دوست تو بنورش در نگر كز چشم رست
 نور هر دو چشم نتوان فرق كرد چونكه در نورش نظر انداخت مرد
 ده چراغ ار حاضر آید در مكان هریكى باشد بصورت غیر آن
 فرق نتوان كرد نور هریكى چون بنورش روی آری بی شکی

وحدت وجود و وحدت موجود

وحدت در كثرت و كثرت در وحدت

باز در جای دیگر برای بیان وحدت در كثرت و كثرت در
 وحدت؛ و نیز توضیح وحدت وجود و وحدت موجود؛ نور منبسط را

که مراد هستی مطلق است در تمثیل می‌آورد؛ و نیز اشاره می‌کند به فرود آمدن نفوس انسانی از عالم مجرد نورانی بجهان ظلمانی جسمانی.

منبسط بودیم و يك گوهر همه	بی سرو بی‌پادیم آن سر همه
يك گهر بودیم همچون آفتاب	بی گره بودیم وصاقي همچو آب
چون بصورت آمد آن نور سره	شد عدد چون سایه‌های کنگره
کنگره ویران کنید از منجنیق	تا رود فرق از میان این فریق

مولوی پس از بیانات فوق که مربوط به «اتحاد ظاهر و مظهر» و «تجلی وحدت در کثرت» و «اندماج کثرت در وحدت» و مسأله وحدت وجود و وحدت موجود بود؛ چون می‌بیند که نکته‌ها بسیار دقیق و لغزشگاه افهام است می‌گوید:

شرح این را گفتمی من از مری	ليك ترسم تانلغزد خاطری
نکته‌ها چون تیغ پولادست تیز	گر نداری تو سپرواپس گریز
پیش این الماس، بی اسپرمیا	کز بریدن تیغ را نبود حیا
ز بن سبب من تیغ کردم در غلاف	تا که کژخوانی نخواند برخلاف

باز رشته سخن از دستم رفت؛ و آنچه را که در واقع مربوط به عرفان مولوی و فصل چهارم افکار و عقاید اوست پیش‌انداختم، و آنرا در فصل عقاید فلسفی و کلامی اذکر کردم؛ چه باید کرد؟ من وقتی که در دریای مثنوی مولوی غوطه‌ور می‌شوم دست و پامی زنم؛ و در تحت تاثیر آن کتاب شریف که از مطلبی بمطلب دیگر منتقل می‌شود و گاه هست که سلسله مطالب را بهم اتصال می‌دهد و تا بجایی می‌رسد که با موضوع

بحث او لش بکلی جدا و ممتاز است؛ من هم از این گرداب به آن گرداب
واز این شاخ بدان شاخ می پریم؛ شنوندگان محترم معذورم دارند؛ بقول
خود مولوی

بل گناه اوراست که عظم ببرد عقل جمله عاقلان پیشش بمرد
باز می روم بر سر عقیده مولوی در نفس ناطقه انسانی و بمبحثی
تازه می پردازم که چاره آلام و دردهای پنهانی بشر است.

طریق رهایی از رنج تعلقات دنیوی و شکنجه های درونی روان انسانی

گفتیم که روح علوی نورانی در اثر انس و علاقه بجسم مادی،
رنگ قوای حیوانی جسمانی بخود می گیرد و شهوات طبیعی بهیمی و
سبعی در او اثر می گذارد؛ و روز بروز علاقه او بجسم و مادیات
افزونتر می گردد؛ و آلاشهای جهان فریبنده مادی پروبال آید، مرغ
لاهوته را می بندد؛ چندانکه در حیات دنیوی احساس شکنجه و رنج
می کند؛ و علت اساسی این همه رنج در درون بشر همان دور افتادن از
معارف روحانی و معنوی است.

چرا که انسان در این حال بر سر دو راه مابین روح و تن، یا
معارف روحانی و شهوات جسمانی، در تردد و حیرتی جان فرسا و روح
کاه می افتد؛ و از پرده دل می خروشد و آزادی می طلبد

مرغ کواندر قفس زندانی است می نجوید رستن، از نادانی است
روحهایی کز قفسها رسته اند انبیا و رهبر شایسته اند

از برون آوازشان آید بدین^۱ که ره رستن تورا این است این
 ما بدین رستیم زین تنگین قفس غیر این ره نیست چاره‌ی این قفس
 خویش را رنجور سازی زار زار تا تورا بیرون کنند از اشتها
 کاشتهار خلق بندی محکم است^۲ در ره این، از بند آهن کی کم است
 مقصود این است که فریب شهرت نام و تعظیم خلق و جاه و جلال
 دنیوی را نباید خورد تار و روح، آسوده و فارغ بال شود؛ و پروبال او گل
 آلوده نگردد.

اما طریق تخلص از این مخمضه‌ها و آزاد شدن از این گرفتاریها
 که بر پروبال آن طایر ملکوتی پیچیده و او را در خروش و ناله افکنده
 باعتقاد مولوی دو چیز است، یکی جهد و کوشش و ریاضت خود شخص
 در اکتساب علوم و معارف الهی و فضایل اخلاق انسانی؛ دیگر اهدایت
 و دستگیری مردان خدا و یاری برگزیدگان الهی؛ و طریقه دوم بسیار
 سالم‌تر و بی‌خطرتر و نزدیکتر بسر منزل مقصود است.

چون روح از بنده‌ها و مادیات رهایی یافت پرواز او در بهشت
 جاویدان و در فضای نورانی بی‌نهایت بر فراز آسمانهاست.

آن تویی که بی‌بدن داری بدن پس مترس از جسم، جان بیرون شدن
 روح دارد بی‌بدن بس کار و بار مرغ باشد در قفس بس بی‌قرار
 باش تا مرغ از قفس آید برون تا ببینی هفت چرخ او را زبون
 آن وقت است که آدمی در حال حیات مصداق این گفته مولوی

۱- ز دین؛ طبع نیکلسون

۲- بند محکم است؛ همان طبع

می شود

بحر علمی در نمی پنهان شده در دوگز تن عالمی پنهان شده
توضیحاً منظور مولوی از «بیرون رفتن جان از جسم» اعم از
موت ارادی و اجل محتوم طبیعی اضطراری است؛ اما در قسم دوم
آنگاه شخص بآن مرتبه رسیده است که هفت چرخ او را زبون و خاضع شده
باشد، که در ایام حیات کسب معارف روحانی کرده و در تقویت بنیه عقل
عملی و عقل نظری هر دو بسر حد کمال رسیده باشد.

میل روح چون سوی بالا بود در تزايد مرجعت آنجا بود
و رنگونساری سرت سوی زمین آفلی، حق لایحب آفلین

خلاصه این که نجات بشر از آلام و اسقام درونی دو چیز است
یکی کوشش و جهد و ریاضت خود او در تحصیل دانش و کسب فضایل
نفسانی؛ دیگر دستگیری و مددکاری مردان حق و اولیاء خدا سلام الله
علیهم اجمعین .

جان بده از بهر آن جام ای پسر بی جهاد و صبر کی باشد ظفر
صبر کردن بهر این نبود حرج صبر کن کال صبر مفتاح الفرج
زین کھین بی صبر و حزمی کس نجست حزم را خود صبر باشد پاودست

[ج ۳]

لطیفه جان و دل آدمی همچون روغن است

که در دوغ نهفته باشد

مولوی می گوید که روح حیوانی و عقل جزوی و وهم و خیال

انسانی، بر مثال دوغ است؛ ولطیفهٔ جان و دل آدمی که باقی وابدی است همچون روغن است که در آن دوغ پنهان شده باشد؛ و مردان حق و رسولان الهی کسانی هستند که خمرهٔ آن دوغ را بهنجار و بفن می‌جنبانند تا روغن نهفتهٔ او آشکار گردد؛ یعنی بشر خود را بشناسد که بهترین راه خداشناسی است «من عَرَفَ نَفْسَهُ فَقَدْ عَرَفَ رَبَّهُ»

جوهر صدقت پنهان شد در دروغ	همچو طعم روغن اندر طعم دوغ
آن دروغت این تن فانی بود	راستست آن جان ربانی بود
سالها این دوغ تن پیدا و فاش	روغن جان اندر اوفانی و لاش
تا فرستد حق رسولی بنده‌یی	دوغ را در خمره جنباننده‌یی
تا بجنباند بهنجار و بفن	تا پدانم من که پنهان بودم من

مقصودش از «من» همان نفس ناطقهٔ ملکوتی و همان لطیفهٔ جان و

دل آدمی است؛ که ما از او به «من» و «انا» عبارت می‌کنیم.

می‌گویند رسولان آسمانی و اولیاء خدا و مصلحان نفوس بشری ما را دستگیری و ارشاد و هدایت می‌کنند؛ تا از عالم مادیات به روحانیات، و از قفس تن به آسمان جان پرواز کنیم و از قید و بند رنج و بلای طبیعت آزاد شویم؛ ولطیفهٔ روح را که در کالبد ما نهفته است در یابیم و باز شناسیم؛ یعنی ما را بخویشتن شناسی که عین خداشناسی است رهبری و رهنمونی می‌کنند؛ و روح ما را از گرداب حیرت و ضلالت نجات می‌دهند.

این که گفتیم قسم دوم از طریق تخلص و نجات بشر از گرفتاریهای

مادی بود.

جهد و کوشش آدمی در تکمیل عقل نظری و عملی

اما قسم اول که اجتهاد و کوشش خود انسان در راه تحصیل علوم و معارف معنوی و کسب فضایل انسانی؛ و بالجمله تکمیل دو قوه عقل نظری و عقل عملی که بمنزله شاهبال مرغ روح آسمانی است؛ باز از خود مولانا بشنوید که دنباله همان تشبیه روغن و دوغ فرموده است:

جنبشی بایست اندر اجتهاد	تا که دوغ آن روغن ازدل باز داد
روغن اندر دوغ باشد چون عدم	دوغ در هستی بر آورده علم
آنکه هست می نماید هست پوست	و آنکه فانی می نماید، اصل اوست
دوغ، روغن ناگرفته است و کهن	تا بنگزینی، بنه، خرجش مکن
هین بگردانش بدانش دست دست	تا نماید آنچه پنهان کرده است
زانکه این فانی دلیل باقی است	لابه مستان دلیل ساقی است

اختلاف عقول و نفوس انسانی

و خلقت بشر برای ظهور قوی و استعدادات نهانی

نفوس بشر در قوه و استعداد مختلف است؛ مقصود از استکمال که در گفته های قبل گذشت این است که هر کسی بکمال لایق حال خود برسد؛ و آنچه در قوه او مکنونست بمرتبه فعلیت بینجامد؛ خواه در طرف سعادت و نیکی باشد که بهشت ابرار است؛ و خواه در جانب شقاوت و بدی و نگونساری که دوزخ اشرار است «لِيَمَيِّزَ اللَّهُ الْخَبِيثَ مِنَ الطَّيِّبِ: «سورة انفال ج ۱۰» و «لِيَهْلِكَ مَنْ هَلَكَ عَنْ بَيِّنَةٍ وَ يُحْيِيَ مَنْ حَيَّ عَنْ بَيِّنَةٍ: انفال ج ۱۰»

افراد بشر مانند معادنند که در یکی الماس روشن است و در یکی زغال سیاه «در یکی در» است و در دیگر شبهه؛ و آفرینش انسانی برای این منظوم است که استعدادهای نهفته بروز کند؛ و آنچه در قوه پنهانست بفعلیت برسد؛ و فعلیت اخیر هر کسی صورت نهائی اوست که با همان صورت در عالم آخرت حشرونشر خواهد داشت؛ یعنی همان فعلیت اخیر، صورت برزخی و قیامتی او خواهد بود «وَمَنْ كَانَ فِي هَذِهِ أَعْمَى فَهُوَ فِي الْآخِرَةِ أَعْمَى وَأَضَلُّ سَبِيلًا : سورة بنی اسرائیل ج ۱۵»

و بقول اسدی طوسی

از آن پس که پیکر بگوهر سپرد همان پیشش آید کز ایدر ببرد
این است که بعد از مرگ نیز مقامات و مراتب اشخاص مختلف
است؛ و محل و منزلت هر کسی بر حسب حالاتی است که در دوران
حیات و ایام پیوند روح و تن کسب کرده باشد

مولوی همه این مسائل را که گفتیم با فصیح‌ترین و بلیغ‌ترین بیان
مکرر در مثنوی شریف گفته است؛ از جمله در مجلد چهارم می‌گوید:

در خلایق روحهای پاک هست
این صدفها نیست در یک مرتبه
واجب است اظهار این نیک و تباه
بهر اظهار است این خلق جهان
كنت كنزاً كُفْتِ مَخْفِياً شَنُو
جوهر خود گم مکن اظهار شو
اشاره بجملة معروف که آن را جزو احادیث قدسیه گفته‌اند
«كُنْتُ كَنْزاً مَخْفِياً فَاحْبَبْتُ أَنْ أَعْرِفَ وَخَلَقْتُ الْخَلْقَ لِيَكُنْ أَعْرِفَ»

و در مجلد اول فرموده است

اولا بشنو که خالق مختلف
در حروف مختلف شور و شکی است
از یکی روضدو، یک رو متحد
پس قیامت روز عرض اکبر است
هر که چون هندو بدو سودایی است
برگ یک گل چون ندارد خار او
وانکه سر تا پا گل است و سوسن است
مولوی بقول معروف «در میان دعوی نرخ معین می کند»؛ در
اثناء تحقیق در اختلاف نفوس بشری مسأله وحدت وجود و وحدت
در کثرت را استوار نگه می دارد و می گوید «گر چه از یک رو، ز سر تا
پای یکی است»؛ یعنی همه یک موجود، یا معروض یک وجودند.
علاوه می کنم که بیت ما قبل آخر «برگ یک گل چون ندارد خار
او» از باب تقدیم مسند است بر مسند الیه؛ یعنی چون خار او؛ برگ یک
گل ندارد.

پیغمبران و اولیای خدا مدد از غیب می گیرند و بخلق فیض می رسانند

مولوی درباره خصوصیت و مزیت نفوس و ارواح انبیا و اولیای
خدا تشبیهی بس تازه و بدیع دارد؛ باین قرار که آن طایفه را به آب
باران مانند می کند که از آسمان رحمت الهی فرو می بارد و پلیدیهای

زمین و هوای مجاور آن را شست و شو می‌دهد؛ و چون در اثر رکود و آمیزش بازمین و خلق زمین، پلیدی بر خود او چیره گشت، باز بصورت بخار بجانب آسمان بالا می‌رود و ابر و باران می‌شود و دوباره بسوی زمین باز می‌گردد و همچنان پلیدیهای آن را فرو می‌شوید و مدد بساکنان زمین می‌رساند؛ و همچنان این فیض متوالی و دائم است.

مولوی می‌گوید که جان مخصوص ممتاز مردان خدا، در اثر استغراق در جذبه الهی کسب قدرت و قوت کرده است چندانکه قادر بر اصلاح نفوس بشری شده؛ و وجود این طایفه همچون آب بارانی است که از ابر کرم و فیض الهی فرود آمده تیرگیها و پلیدیهای عالم بشریت را می‌شوید و پاک می‌کند؛ و هر وقت که بسبب معاشرت و صحبت و آمیزش خلق، خستگی و تیرگی بر خود اودست داد، در عالم خلوت و مراقبه می‌رود یا سفر به عرش اعلی می‌کند و با نشاط و نیروی تازه بر می‌گردد؛ و همچنان در شست و شوی پلیدیها و زدودن تیرگیها فیض بخشی می‌کند.

خلاصه سخن این که برگزیدگان آسمانی و مردان خدا از خلق بحق و از حق بخلق سفر می‌کنند؛ و کار و پیشه آنها فیض بخشی و اصلاح نفوس و نجات دادن بشر از آلام و نکبات دنیوی و اخروی است.

و حالت این گروه چنانست که از خزانه رحمت الهی و قدرت غیب که مظهرش روح قوی و باطن صافی بی‌آلایش خود ایشانست، مدد می‌گیرند و بخلق فیض می‌رسانند؛ و چاره همه آلودگیها و افکار و اوهام دردناک بشر این است که خود را با آن نفوس قدسیه پیوند معنوی

بدهد.

آب بھر آن ببارید از سماک	تا پسیدان را کند از خبث پاک
آب چون پیکار کرد و شد نجس	تا چنان شد کآب را رد کرد حس
حق ببردش باز در بحر صواب	تا بشستش از کرم آن آب آب
سال دیگر آمد او دامن کشان	هی کجا بودی، بدریای خوشان
من نجس ز اینجا شدم پاک آمدم	بستم خلعت سوی خاک آمدم
هین بیایدای پسیدان سوی من	که گرفت از خوی یزدان خوی من
در پذیرم جمله زشتیت را	چون ملک پاکی دهم عفریت را
چون شوم آلوده باز آنجا روم	سوی اصل اصل پاکها شوم
دلق چرکین برکنم آنجا ز سر	خلعت پاکم دهد بار دگر
کار او آنست و کار من هم این	عالم آرای است رب العالمین

* *

خود غرض زین آب، جان اولیاست	که غسل تیرگیهای شماست
چون شود تیره ز غسل اهل فرش	باز گردد سوی پاکی بخش عرش
باز آید زان طرف دامن کشان	از طهارات محیط آرد نشان
از تیمم وارهاند جمله را	و ز تحری طالبان قبله را
ز اختلاط خلق یابد اعتدال	زان سفر جوید کارخنا یا بلال
مقصود از «تیمم» و «تحری قبله»	اجتهاد و کوشش خود
خلق است در اکتساب علوم و معارف نقلی	و «أَرْحَنَّا يَا بِلَالُ بِدُصْلُوَّةٍ»
از کلمات نبوی است	

چون تیمم با وجود آب دان	علم نقلی بادم قطب زمان
-------------------------	------------------------

ابطال عقیده معتزله

اختلاف عقلا در اصل بود

باز درباره تفاوت عقول بشری مولوی معتقد است که این اختلاف در اصل خلقت و فطرت است؛ و از این جهت با جماعت معتزله مخالف می‌شود و عقیده آنها را رد و ابطال می‌کند که گفته اند عقلا همه در آغاز فطرت یکسان است و بعداً بسبب تجربه و تحصیل کمالات و تعلیم و تربیت اختلاف پیدا می‌کند؛ و این مساله که مولوی در هفتصد سال پیش طرح کرده یکی از مسائل بسیار مهم فن آموزش و پرورش امروزی است؛ بهر حال يك جابر ای اثبات مدعای خود این طور استدلال می‌کند

اختلاف عقلا در اصل بود بروفاق سنّیان باید شنود
بر خلاف قول اهل اعتزال که عقول از اصل دارند اعتدال
تجربه و تعلیم بیش و کم کند تا یکی را از یکی اعلم کند
تا اینجا بیان عقیده معتزله بود؛ در دنباله اش می‌گوید

باطل است این، زانکه رای کودکی که ندارد تجربه در مسلکی
بگذرد ز اندیشه مردان کار عاجز آید کارشان در اضطرار
بردمید اندیشه‌ی زان طفل خرد پیر با صد تجربه بویی نبرد
خود فزون آن به که آن از فطرت است تا زافزونی که جهد و فکرت است

[ج ۳]

باز جای دیگر می‌گوید

این تفاوت عقلا را نيك دان در مراتب از زمین تا آسمان
هست عقلی در ضیا چون آفتاب هست عقلی کمتر از زهره و شهاب
هست عقلی چون ستاره‌ی آتشی هست عقلی چون چراغ سرخوشتی

زانکه ابراز پیش او چون و اجهد
عقل او مشک است و عقل خلق بو

[ج ۵]

تلازم روح و تن؛ و این که جسم سایه‌ی ضعیف از
جان و دل آدمی است

مولوی می‌گوید که برای دوام و بقاء عالم پیوند روح با تن لازم
و ضروری است؛ چرا که از روح بی‌تن، و تن بی‌روح، کاری ساخته
نیست و از پیوند آنها آثار ظاهر می‌شود، و اسباب جهان دست بهم
می‌دهد.

و نیز نکته‌ی بس بدیع و لطیف دارد باین قرار که می‌گوید جسم
انسانی سایه و پرتوی ضعیف از روح و جان و دل اوست.
در این باره که بدن پرتوی ضعیف از نفس ناطقه است جماعتی
از عرفا و حکمای الهی با مولوی هم عقیده‌اند؛ و اگر بخواهیم در این
موضوع تأمل و بحث کنیم سخن باین زودیه‌ها خاتمه نمی‌پذیرد؛ این
است که عجلالةً بگفته‌ی خود موای قناعت می‌کنیم
روح بی‌قالب نتواند کار کرد

قالب بی‌جان بود بی‌کار و سرد
قالب بی‌جان کم از خاکست دوست

روح چون مغز است و قالب همچو پوست
قالبت پیدا و آن جان بس نهان
راست شد زین هردو اسباب جهان

* *

در هوای غیب مرغی می‌پرد
 سایه او بر زمین می‌گسترده
 جسم، سایه‌ی سایه‌ی دل است
 جسم کی اندر خور پایی دل است
 حاش لله تو برونی زین جهان
 هم بوقت زندگی هم این زمان
 مقصود استقلال و بقای روح انسانی است در هر دو حالت حیات
 و ممات

قوی و حواس جسمانی بشر همه فانی است

اما لطیفه جان و روح او باقی جاودانی است

مولوی معتقد به بقاء و خلود نفس ناطقه انسانی است؛ یعنی معتقد است که در مرگ و مفارقت روح از تن جمیع قوی و حواس که متعلق به جسم و جسمانیات باشد فانی و زایل است؛ اما لطیفه جان و روح آدمی باقی جاودانی است.

ز آنکه پیش نور روز حشر، لا است	جمله حسهای بشر هم بی بقا است
نیست کلی فانی و لا چون گیا	نور حس جان بی پایان ما
لایند و در صفات آغشته اند	پس کسانی کز جهان بگذشته اند
همچو اختر پیش آن خور بی نشان	در صفات حق صفات جمله شان
خوان جمیع هم لذینا محضرون	گر ز قرآن نقل خواهی ای حرون
تا بقای روحها دانی یقین	محضرون معدوم نبود نیک بین

روح محجوب از بقا، بس در عذاب روح و اصل در بقا، پاك از حجاب
 اشاره است به آیه ۳۲ و ۵۳ سورة یس جزو ۲۳ «وَإِنْ كُلُّ لَمَّاحٍ مِّنْ
 لَّدَيْنَا مُحْضَرُونَ» و ان كانت الْأَصْحَافُ وَاحِدَةً فَإِذَا هُمْ لَدَيْنَا مُحْضَرُونَ.

توضیحاً علاوه می کنم که در بار تجرد ذاتی نفس ناطقه انسانی و
 باقی ماندن آن بعد از مرگ و تلاشی بدن؛ و نیز در مسأله خلود در نعیم
 بهشت یا عذاب جمیم؛ و همچنین در این باره که بقای جاودانی و اتصال
 بعالم روحانی نورانی آیا در همه نفوس بشری تعمیم دارد یا مخصوص
 آن طبقه است که بعد کمال لایق بحال خود رسیده باشند؛ و قوای نهفته
 استعدادی ایشان بمقام ظهور و فعلیت انجامیده باشد؛ اما نفوس ناقص در
 همین نشاء مادی جسمانی باقی بمانند و بمعارج روحانی نرسند؛ در میان
 عرفا و متکلمان و فلاسفه سخنهاست که باز گوی کردن آنها فعلاً نه میسرست
 و نه مناسب؛ این است که فصل بحث در نفس ناطقه و جان و دل آدمی را
 بهمین جا ختم می کنم و بمباحث دیگر می پردازم.

۳- رستاخیز و ثواب و عقاب آخرت

مولوی بمسأله معاد و بعث و قیامت و ثواب و عقاب آخرت سخت
 معتقد است؛ چندانکه آن را یکی از اصول مسلم اعتقادات مذهبی و
 مسلکی او باید شمرد.

در حدیث شریف نبوی است که «الناسُ نیام فاذا ماتوا انتبهوا» یعنی
 مردمان در خوابند، چون بمیرند؛ بیدار شوند؛ و نیز در حدیث نبوی است
 «الدنیا حلم النائم» یا «كحلم النائم» و از حضرت علی علیه السلام نیز روایت

کرده‌اند که «الدنیا حلم والاخرة یقظة».

مولانا از همان گفتار نبوی الهام می‌گیرد و حیات و ممات، و دنیا و آخرت را به خواب و بیداری مانند می‌کند؛ و گاه هم حیات این جهان را همچون زهدان مادر؛ و حیات آخرت را رهایی از تنگنای زهدان می‌گوید

وی معتقد است که دنیا کشتزار آخرت است «الدنیا مزرعة الآخرة»؛ و ثواب و عقاب آن جهان هرچه باشد محصول و نتیجه لازم اعمال و صفات خود بشر در این جهان است؛ همانطور که در تعلیمات قرآن کریم می‌بینیم

لَهَا مَا كَسَبَتْ وَعَلَيْهَا مَا اكْتَسَبَتْ: سورة بقره ج ۳ آیه ۲۸۶
و «ذَلِكَ بِمَا قَدَّمْتُمْ أَيْدِيَكُمْ وَ أَنَّ اللَّهَ لَيْسَ بِظَلَّامٍ لِّلْعَبِيدِ: آل عمران ج ۱۸۱ و سورة انفال آیه ۵۰ ج ۱۰» و مَا ظَلَمَهُمُ اللَّهُ وَلَكِنْ أَنفُسُهُمْ يَظْلِمُونَ: آل عمران آیه ۱۱۶ ج ۴».

این جهان خواب است اندر ظن مایست

گر رود در خواب و مستی بیاک نیست

این جهان را که بصورت قائم است

گفت پیغمبر که حلم نائم است

این جهان را چون رحم دیدم کنون	چون در این آتش بدیدم این سکون
همچنین دنیا که حلم نائم است	خفته پندارد که این خود قائم است
تا بر آید ناگهان صبح اجل	وارهد از ظلمت ظن و دغل
هرچه تو در خواب بینی نیک و بد	روز محشر يك يك پیدا شود

آنچه کردی اندرین خواب جهان گزددت هنگام بیداری عیان

هست ما را خواب و بیداری ما	بر نشان مرگ و محشر دوگوا
حشر اصغر، حشر اکبر را نمود	مرگ اصغر، مرگ اکبر را زدود
لیک این نامه خیالست و نهان	وان شود درحشر اکبر بس عیان
چون برآید آفتاب رستخیز	برجهند از خاک خوب وزشت نیز
سوی دیوان قضا پویان شوند	نقد نیک و بد بکوره در روند
نقد نیکو شادمان و ناز ناز	نقد قلب اندر زحیر و درگداز
چون ز قندیل آب و روغن گشته فاش	یا چو خاک کی که بروید سبزه هاش

روز کشتن روز پنهان کردن است تخم درخاکی پریشان کردن است
وقت بدرودن گه منجل زدن وقت اظهار آمد و پیدا شدن
منجل بکسر میم و فتح جیم اسم آلت است بمعنی داس دروگری؛
و منظور مولوی تلمیح است بهمان حدیث «الدنيا مزرعة الآخرة».

از تو رسته است ارنکوی است اربد است

مرگ هر يك ای پسر همرنگ اوست
آینه‌ی صافی یقین همرنگ دوست
ای که می ترسی ز مرگ اندر فرار
آن ز خود ترسانی ای جان هوش دار
زشت، روی تست، نی رخسار مرگ
جان تو همچون درخت و مرگ، برگ

از تورسته است، ارنکوی است اربداست
 ناخوش و خوش هر ضمیرت از خود است
 گر بخاری خسته‌ی خود کشته‌ی
 و ر حریر و قز دری خود رشته‌ی

پس قیامت، روزِ عرضِ اکبر است
 عرض، او خواهد که با زیب و فر است

کشف سرایر و ضمائر و پیدا شدن پنهانیا در رستاخیز

عقیده مولوی و گروهی کثیر از متکلمان و ارباب مذاهب و حکمای الهی این است که روح آدمی پس از مفارقت از تن بعالم کشف و عیان می‌رسد و همه چیز بروی پیدا و آشکار می‌گردد؛ حتی اسراری که در نهانخانه ضمیر خود او پوشیده و نهفته بود و خود از آن غفلت داشت و آن را نمی‌دید و نمی‌دانست؛ در قیامت چنان بروی ظاهر و هویدا می‌گردد که او را حیرت می‌گیرد و جای انکار و استنکار برای او باقی نمی‌گذارد.

در آیه کریمه سوره «ق» ج ۲۶ قرآن مجید می‌خوانیم «فكشَفْنَا عَنْكَ غِطَاءَكَ فَبَصَرُكَ الْيَوْمَ حَدِيدٌ» یعنی امروز که روز رستاخیز است پرده از پیش چشم تو بر می‌داریم، چنانکه تیزبین می‌شوی و پنهانیا را آشکار می‌بینی.

باری یکی از خصایص رستاخیز این است که همه سرایر و ضمائر

بشر مکشوف می گردد؛ و آنچه در این جهان از دیده ها پنهان است در آن جهان پیش همه کس پیدا و آشکار می گردد.

مولوی در دفتر ششم مثنوی شریف در داستان غریب و ام دار و خواجه کریم و ام گزار تبریز؛ از زبان آن خواجه که پس از مرگ بخواب پایمرد آمده بود می گوید:

خواجه گفت ای پایمرد بانمک	آنچه می گفتمی شنیدم يك يك
ليك پاسخ دادم فرمان نبود	بی اشارت لب نتانستم گشود
ماچو واقف گشته ایم از چون و چند	مهر بر لبهای ما بنهاده اند
تا نگرده رازهای غیب فاش	تا نگرده منهدم نظم معاش
تا ندرد پرده غفلت تمام	تا نماند دیگ حکمت نیم خام
ما همه گوشتیم گر شد نقش گوش	ما همه نطقیم اما لب خموش
ما همه عینیم گر شد نقش عین	بل همه عینیم ما، بی میغ و غین

غین اینجا مرادف «غیم» بمعنی ابر است؛ میغ هم بمعنی مه غلیظ و ابر است؛ و در این مورد هر دو کلمه «میغ و غین» کنایه یا استعاره محققه است بمعنی پرده و حجاب که پیش چشم باشد؛ یعنی پرده و حجاب در پیش دیدگان ما نیست و همه چیز را پیدا و آشکارا می بینیم؛ ولیکن «مصلحت نیست که از پرده برون افتد راز»؛ دنباله آن ابیات باز می گوید

غرق دریاییم گرچه قطره ایم

جملگی شمسیم گرچه ذره ایم

هرچه ما دادیم، دیدیم این زمان
کاین جهان پرده است و عین است آن جهان

۴- استن این عالم ای جان غفلت است

در جزو اشعاری که خواندم در آن بیت «تا ندرد پرده غفلت تمام» مولوی اشاره بیکمی از رموز و اسرار عرفانی کرده است که ستون بقای عالم غفلت بشر است؛ و اگر انسان هوشیاری و خردمندی کامل داشت نظم جهان و ترتیب معاش و چگونگی تنازع بقاء بر این حال که می‌بینیم نمی‌گذشت و وضع زندگی بکلی تغییر می‌کرد؛ پس مقتضی حکمت آفرینش این است که بشر در حال غفلت بماند و زد و خورد و جهد و تلاش و تنازع و تنافس حیات را ادامه بدهد تا نظام خلقت برقرار بماند.

مولوی در مواضع دیگر مثنوی شریف نیز باین نکته لطیف اشاره فرموده است:

استن این عالم ای جان غفلت است	هوشیاری، این جهان را آفت است
هوشیاری زان جهانست و، چو آن	غالب آید، پست گردد این جهان
هوشیاری آفتاب و، حرص، یخ	هوشیاری آب و این عالم و سخ
زان جهان اندک ترشح می‌رسد	تا نخیزد [نغرد] زین جهان حرص و حسد
گر ترشح بیشتر گردد ز غیب	نی هنر ماند در این عالم نه‌نسیب

گر بران آتش بماندی آدمی	بس خرابی اوفتادی و کمی
این جهان ویران شدی اندر زمان	حرصها بیرون شدی از مردمان

زایش افکار تازه و نکته‌های بکر از غفلت و بی‌دردی

مولوی در این مورد هم بر سر اصل مسلک و طریقت عرفانی خود می‌رود که عشق و دردمندی است؛ می‌گوید

دردمندان را نباشد فکر غیر	خواه در مسجد برو، خواهی بدیر ^۱
غفلت و بی‌دردیت فکر آورد	در خیالت نکته بکر آورد
جز غم دین نیست صاحب درد را	می‌شناسد فرد را و گرد را
حکم حق را بر سر و رو می‌نهد	حفظ فکر خویش یک سو می‌نهد
در صحابه کم بدی حافظ کسی	گرچه شوقی بود جان‌شان را بسی
مغز علم افزود و کم شد پوستش	زانکه عاشق را بسوزد دوستش
چون تجلی کرد اوصاف قدیم	پس بسوزد وصف حادث را گلیم
جمع صورت با چنین معنی ژرف	راست ناید از زسلطانی شگرف
در چنین مستی مراعات ادب	خود نباشد و ر بود، باشد عجب
چون عصا معشوق عمیان می‌شود	کور، خود صندوق قرآن می‌شود

مخصوصاً اشعار بعد از چهار بیت اول را خواندم تا معلوم شود که منظور مولوی از «فکر» و «نکته بکر»، اوهام و تخیلات باریک واهی بشر است در مقابل حقایق مسلم عالم وجود؛ نه این که مرادش افکار تازه علمی و نکته‌های بکر ادبی و عرفانی باشد. و این غفلت که می‌گوید، مقصود عالم بی‌خبری و بی‌معرفتی و بی‌دانشی بشر است؛ و بدین سبب در جای دیگر می‌گوید

۱- این بیت و سه بیت بعدش را طبع نیکلسون ندارد

۲- نیست ممکن، خ

غفلت بگذار و فکرت پیشه کن پیشه از بهر خدا اندیشه کن
 کار می کن یک زمان غافل مباش کار دین، نه کسب دنیا و معاش
 همین طور است اکثر بل که همه دقایق اخلاقی، جنبه‌ها و حدود و
 ثغور مختلف و موارد متفاوت دارد؛ باید حد و مرز هر خلق و خویی را
 مراعات کرد و هر چیزی را بجای خود نهاد. ملاحظه کنید خوی کرم و
 سخاوت که از فضایل اخلاق انسانی است هرگاه از حد و مرز خود
 تجاوز کرد و در غیر موردش انجام گرفت؛ داخل تبذیر و ولخرجی
 می‌شود که از اخلاق مذمومه است؛ و همچنین خوی ممدوح شجاعت
 چون از حد و مورد شایسته خود بیرون رفت و بقلمرو تهور و بی‌باکی
 قدم گذاشت جزو صفات و خصال ناپسند شمرده می‌شود.
 براین قیاس «غفلت» نیز در یک مورد عین حکمت، و در یک
 مورد محض نکت و نکبت است.

۵- تناسخ ملکوتی یا تجسم اعمال و صفات بشر در محشر

پیش از آنکه بشر موضوع و عنوان بحث پردازم این جمله را
 گوشزد می‌کنم که پایه نظر و بنیاد عقیده ارباب مذاهب و عرفا و حکمای
 الهی در اثبات معاد و کیفیت آن و چگونگی احوال قیامت و حشر و نشر،
 مبتنی بر بقای روح و کیفیت احوال و صفات نفسانی انسانی، و شئون
 و اطوار مختلف جان و دل آدمی است.

مخصوصاً جماعت حکما و عرفا همه توجهشان معطوف بر نفس
 ناطقه و لطیفه روح و جان انسانی است؛ چرا که هویت و تشخیص ممتاز
 انفرادی هر کسی را منوط و وابسته بنفس ناطقه ملکوتی او می‌دانند و

جسم را اعم از همین جسم محسوس مادی یا صور مثالی برزخی، هردو را از لوازم و توابع وظل و سایه نفس و روح می‌شمارند.

مولوی در آنچه گفتیم با دیگر حکما و عرفا و ارباب مقالات هم- عقیده است؛ چیزی که هست در جزئیات این امور از خود تحقیقات و افکار تازه و عبارات و تشبیهات لطیف بدیع دارد که از خصایص روح نادره‌زای و از امتیازات مثنوی شریف بی‌همتای اوست؛ چنانکه نمونه- اش را پیش گفتیم و بعد از این نیز خواهید شنید.

مولوی در این باره نیز با آن گروه از عرفا و حکما و ارباب شرایع همداستان است که می‌گویند بعثت و رستاخیز و حشر و نشر انسانی در معاد آخرت و عالم برزخ مثالی؛ همانا ظهور ملکوت و باطن اوست، به تجسم و تجسد اعمال و صفات و اندیشه‌ها و افکار درونی نفسانی که هر کدام بگونه و صورتی در محشر نمودار خواهد شد.

این حقیر خوب بخاطر دارم که در درس فلسفه و کلام در فصل معاد این مصراع را مکرر از استادان خود می‌شنیدم که می‌فرمودند: «حشر تو بگونه صفت خواهد بود».

یعنی هر صفتی که بر روحانیت شخص غالب شده و راسخ و بمرتبه فعلیت اخیر او پیوسته باشد بهمان صورت در محشر ظهور خواهد کرد.

و این امر را در اصطلاح تناسخ ملکوتی که بمعنی ظهور باطن و ملکوت اشخاص است بصور و اشکال حیوانی یا انسانی و ملکی، گفته و اکثر طوایف آن را پذیرفته‌اند؛ برخلاف تناسخ ملکی [بضم میم] یعنی انتقال روح از بدنی بدن شخص دیگر که با بدن اول مباین است و

مغایرت داشته باشد که آنرا غالب نپذیرفته اند.

و بالجمله تناسخ ملکوتی کشف سرایر و ضمائر و ظهور اخلاق
و اوصاف راسخه انسانی است بصورت و اجسام مختلف؛ گوینده تازی
در اشاره باین معنی گفته است:

لَقَدْ صَارَ قَلْبِي قَابِلًا كُلِّ صُورَةٍ فَمَرَعِي لِيغْزِلَانِ وَ دِيرًا لِرُهْبَانِ

از باب مثال هرگاه چون سبعی و درنده طبعی بر وجود کسی غالب
باشد در محشر و عالم برزخ مثالی بصورت گرگان و پلنگان درنده آشکار
می شود

ای دریده پوستین یوسفان گرگ برخیزی ازین خواب گران
گرگ کشته يك بیک خواهی تو می درانند از غضب اعضای تو
و هرگاه حرص و شهوت بهیمی بر انسان چیره باشد، بصورت
حیوانات حریص شهبانی همچون بوزینه و خرس و خروخوک در محشر
نمودار می شود؛ و در حدیث شریف بهمین موارد اشاره شده است که
«يُحْشَرُ النَّاسُ عَلَى صُورِ يَحْسُنُ عِنْدَهَا الْقِرْدَةُ وَالْخَنَازِيرُ». و هرگاه مکرو
فریب و زرق و سالوس بر کسی غالب باشد ملکوت او بشکل شیاطین
و ابلیسان و ارواح پلید ظاهر خواهد شد.

اما کسانی که دارای روح پاک و خوی مهذب آراسته باشند، و
نور و صفای ایمان و عرفان و نیروی دانش و بینش بر روحانیت ایشان
غالب باشد؛ بصورت زیبای نورانی خود انسان یا بکسوت فرشتگان
محشور می گردند.

سیرتی کان بر وجودت غالب است هم بر آن تصویر، حشرت واجب است
گرچه پنهان باشدت، پیدا شود هر که او خائن بود رسوا شود

پیشه‌ها و خلق‌ها همچون جهیز سوی خصم آیند روز رستخیز

که معانی آن جهان صورت شود نقش‌ها اندر خور خصلت شود
گردد آنگه فکر، نقش نامه‌ها این بطانه روی کار جامه‌ها
مولوی تجسم اعمال را به اندیشه‌ها و خیالات و پندارهای نهانی
انسانی نیز سرایت و تعمیم می‌دهد؛ و این معنی را در سخنی لطیف به مهندس
عمارت تشبیه می‌کند که نقشه ذهنی فکری او بمنصه ظهور می‌پیوندد و
وجود خارجی می‌گیرد.

این خیال اینجا، نهان، پیدا اثر زین خیال آنجا برویاند صور
در مهندس بین خیال خانه‌یی دردش چون در زمینی دانه‌یی
آن خیال، از اندرون آید برون چون زمین که زاید از تخم درون
هر خیالی کو کند در دل وطن روز محشر صورتی خواهد شدن

خدا رحمت کند مرحوم حاجی سبزواری را که خدمتی شگرف
بفلسفه اسلامی کرد؛ اجازه بدهید چند بیت منظومه حکمت او را که
مربوط بموضوع بحث ماست بخوانم

فَبِأَعْتَبَارِ خُلُقِهِ الْإِنْسَانُ مَلَكٌ أَوْ أَعْجَمٌ أَوْ شَيْطَانٌ
فَهُوَ وَإِنْ وَحَدَ دُنْيَا وَزَعَا أَرْبَعَةٌ عَقَبِي فَكَانَ سَبْعًا
بَهِيمَةً مَعَ كَوْنِ شَهْوَةِ غَضَبٍ شِيمَتُهُ وَإِنْ عَلَيْهِ قَدْ غَلَبَ
مَكْرٌ فَشَيْطَانٌ، وَإِذَا سَجِيَّةُ سَنِيَّةٌ فَصُورٌ بِهَيْئَةٍ

در کتاب کنز العمال که در حواشی مسند ابن حنبل طبع شده است

دو روایت نبوی ذیل را خوانده‌ام که نظیرش را در احادیث شیعی امالی صدوق و بحار الانوار مجلسی نیز داریم؛ و همه‌اش نکات و رموز و اشارات و کنایات است.

یکی روایت کعب بن مالک «ارواح المؤمنین فی السماء السابعة ينظرون الی منازلهم فی الجنة: مسند ابن حنبل ج ۶ ص ۲۸۱».

روایت دیگر از ابوهریره «ان ارواح المؤمنین طیر خضر تعلق بشجر الجنة: در همان مجلد و همان صفحه از مسند ابن حنبل».

گویا در هر دو روایت منظور بیان حالت برزخی و صورت مثالی اهل ایمانست؛ چرا که آخرین مقام و منزل ایشان استغراق در عالم قدس نور الهی است «و رِضْوَانٌ مِنْ اللَّهِ أَكْبَرُ».

۶- بدن مثالی هورقلیائی

بدن مثالی که آن را صورت برزخی و جسد هورقلیائی نیز می‌گویند؛ ملکوت یا جوهر بدن عنصری جسمانی است که دارای تجرد مثالی برزخی است؛ باین معنی که ماده ندارد اما شکل و مقدار طول و عرض دارد؛ و آن عالم را عالم مثال و برزخ و خیال و منفصل و ملکوت و هورقلیا می‌گویند؛ و خواب و رؤیا را نمودار آن عالم می‌شمارند.

توضیحاً اصطلاح «هورقلیا» از موارد قدیم حکما و فلاسفه پهلوی ایرانی است که شیخ شهاب الدین سهروردی صاحب حکمة الاشراق و تلویحات و مطارحات که در سده ششم هجری می‌زیست و پیش هم از وی نام بردیم آن اصطلاح را زنده نگاه داشته و در مؤلفاتش بکار برده، و

۱- البرزخ هی الصور المجردة عن المادة دون المقدار: شرح منظومه ص ۱۸۳.

آن میراث را بدوردهای بعد رسانیده است.

از حکمای متأخر مخصوصاً ملاصدرا و اتباع وی آن اصطلاح را پذیرفته و در نوشته‌های فلسفی خود استعمال کرده‌اند.

حاجی سبزواری در منظومه حکمت در فصل معجزات و کرامات

می‌گوید:

و يَقْوَى التَّخْيِيلُ فَالْبَنْطَاسِيَا الصَّوْتُ وَالصُّورَةُ مِنْ هَوْرٍ قَلْبِيَا

قد نالَ في غايَةِ حَسَنِ بَاهِرٍ اِذْ ذَا احْكَا كِي عَالَمِ الْقَوَاهِرِ

«بنتاسیا» بنا بر معروف کلمه یونانی است بمعنی حس مشترک؛ و خود

سبزواری در تفسیر هور قلبیا می‌گوید «و هو عالم المثل باصطلاح حکماء

الفرس او افلا که کما ان جابر صا و جابلقا من مدن عالم عناصره: ص

۳۲۶ طبع دوم».

باری مولوی معتقد به بدن مثالی برزخی است و در این باره

می‌گوید:

دست و پا در خواب بینی ائتلاف این حقیقت دان، بدان آن را گزاف

آن تویی که بی بدن داری بدن پس مترس از جسم، جان بیرون شدن

جای دیگر با اشاره به شئون و اطوار و احوال درونی تو در توی

نفسانی که از حد شماره و احصاء بیرونست؛ یا نفوس درهم فشردۀ

لابلا و تو بتوی انسانی که حد و مرز آن نیز پیدا نیست گفته است.

نی تو گویی هم بگوش خویشتن نی من و نی غیر من ای هم تو من

همچو آن وقتی که خواب اندر روی تو ز پیش خود بپیش خود شوی

بشنوی از خویش و پنداری فلان با تو اندر خواب گفته است آن نهان

تویکی تو نیستی ای خوش رفیق بل که گردونی و دریای عمیق

آن تو^۱ زفت که آن نه صد تو است فلزم است و غرقه گاه صد تو است
 خود چه جای حد بیداری و خواب دم مزن واللہ اعلم بالصواب
 دوبیت ماقبل آخر «تو یکی تو نیستی...ع» یکی از مسائل بسیار
 عالی دقیق عرفانی مولوی و از مشکلات ابیات مثنوی است که باید در
 محل خود حق آن را ادا کرد؛ فعلاً جای بحث و گفت و گو ندارد؛ تا
 ببینیم که بعداً از روح مولانا چه دستور، و از پروردگار دانای توانا
 چه فیض می رسد.

۷- تطبیق عوالم وجود با اصناف خلایق

انسان بطور کلی دارای سه نوع یا سه درجه از قوه ادراک است؛
 یکی ادراک حسی، دیگر ادراک خیالی، سه دیگر ادراک عقلی؛ و ادراک
 عقلی از خیالی، و خیالی از حسی لطیف تر و صافی تر و زلال تر است.

در مقابل سه قوه مدرکه انسانی که او را عالم صغیر می گویند؛
 در عالم کبیر نیز سه مرحله یا سه مرتبه وجود دارد؛ یعنی جهان مادی
 محسوس جسمانی که آن را عالم طبع و طبیعت و عالم ماده و مدت می-
 گوئیم؛ و صوفیه آن را عالم ناسوت می گویند.

نقطه مقابلش عالم مجردات و مفارقات است یعنی مجرد از ماده

۱- اینجا موافق طبع نیکلسون نوشته شد؛ یعنی با الحاق کسره علامت اضافه بواو بیان
 حرکت «تو» ضمیر خطاب؛ و در بعضی نسخ خطی قدیم بایاء علامت اضافه یعنی «آن
 توی زفت»؛ و در نسخ چاپی معمول «آن تویی زفت» است کان نه صد تو است نوشته اند،
 و بنظر ما املاء راجح در این مورد «توی زفت» بایاء علامت اضافه و وصف است.

و مدت و طبع و طبیعت که فلاسفه مشائی آن را عالم عقول و نفوس ؛ و صوفیه عالم جبروت می‌خوانند؛ و شیخ اشراق پیروی از حکمای پهلوانی ایرانی عالم عقول را نور قاهر ؛ و نفوس را شامل نفوس فلکی و ارضی انوار اسپهبدیه و نور اسفهد اصطلاح کرده است.

حدّ فاصل و واسطه و برزخ مابین مادیات و مجردات صرف؛ عالم مثال و برزخ است که حکیم اشراقی آن را خیال منفصل و صوفیه عالم ملکوت اصطلاح کرده‌اند.

اما برزخ در اصطلاح شیخ اشراق بمعنی عالم اجسام است، چنانکه اجرام فلکی را برازخ علوی، و اجسام عنصری را برازخ سفلی می‌نامد.

صورت‌هایی را که در آینه یا در خواب می‌بینیم نمودار و نمایشگر همان تجرد خیالی برزخی و صورقائم بذات بدون ماده است که اختصاص بعالم ملکوت و عالم مثال دارد که برزخ مابین این عالم مادی طبیعی و عالم مجردات و مفارقات نوری است؛ و بعد از آنکه بشر و دیعه جان الهی را سپرد نخستین بار در همان نشأه برزخی، ملکوت او و سرایر و ضمائر او بصور حیوانی یا ملکی مجسم و آشکار می‌گردد.

پاره‌یی از اهل ذوق و عرفان، ملائکه صافات و سابقات و مدبرات را که در قرآن کریم [سوره صافات و نازعات] آمده است، بر عوالم سه‌گانه تأویل کرده باین ترتیب که صافات را عالم عقول و نفوس کلی؛ و سابقات را عالم مثال؛ و مدبرات را عالم جسمانی محسوس گفته‌اند؛ و بعضی صافات را به عقول طولیه، و سابقات را به عقول عرضیه [بفتح عین و سکون راء] و مدبرات را به نفوس کلیه سماویه تفسیر

کرده اند^۱.

و بنظر ما ممکن است که ملائکۀ صافات را به قوای عقلی و فکری، و سابقات را به قوای خیالی و وهمی؛ و مدبرآت را به قوای طبیعی که هر سه در همین انسان جسمانی موجود است تأویل کرد.

اصناف خلایق نیز بطور کلی در لسان قرآن کریم بسه دسته تقسیم شده اند «کُنْتُمْ أَزْوَاجًا ثَلَاثَةً: سوره واقعه» که از آنها به مقربان و اصحاب یمین و اصحاب شمال تعبیر شده؛ و مقام مقربان را از آن هر دو برتر شمرده است «وَالسَّابِقُونَ السَّابِقُونَ أُولَئِكَ الْمُقَرَّبُونَ»؛ چنانکه درجۀ اصحاب یمین بالاتر از اصحاب شمال است.

۸- تقسیم اصناف خلایق باعتبار دو قوه عقل

نظری و عملی

آنچه در تقسیم اصناف مردم بسه قسم گفتیم بطور کلی عمومی بود؛ ممکن است اقسام خلق را به اعتبار نقص و کمال دو قوه عقل نظری و عقل عملی نیز تقسیم کرد؛ که انواع و اصناف ممکن آن چندان زیاد است که می توان آن را بعدد نفوس خلایق یعنی بسرحد بی نهایت تعاقبی گسترش داد؛ چرا که نفس انسانی ممکن است در هر دو قوه عقل نظری و عملی که آن را حکمت نظری و حکمت عملی نیز می گوئیم؛ بحد کمال رسیده باشد؛ یا در هر دو قوه، ناقص؛ یا در هر دو، متوسط؛ یا در یکی

۱- حاجی سبزواری در حواشی شرح منظومه تفسیر دوم را اختیار کرده است (ص

ناقص و دردیگری کامل؛ یا در یکی کامل و در دیگری متوسط؛ یا در یکی ناقص و در دیگری متوسط باشد؛ و برای این قیاس دیگر اقسام متصور که بسیار متنوع و مختلف است.

و از طرف دیگر کمال و نقص نیز از قبیل کلتی مشکک است که مراتب و درجات بسیار دارد که از حد احصاء و استقصاء بیرونست، و بدین سبب اقسام و اصناف مردمان در روحانیت و ظهور ملکوت و سرایر پنهانی آنها در عالم برزخ و قیامت چندان مختلف و بسیارند که تقریباً می‌توان آن‌را بی‌نهایت شمرد.

بالاترین درجه سعادت و نیک‌بختی، نصیب آن‌دسته از مردم است که در استکمال هر دو قوه نظری و عملی کوشیده، و در هر دو مرحله علم و عمل بسر منزل کمال رسیده یعنی انسان کامل شده و با اصطلاح صوفیه در جنت صفات جای گرفته باشند.

این‌دسته از خلائق در دوران حیات جسمانی سعادت حقیقی دارند؛ پس از مرگ نیز بعالم مفارقات و انوار مجرده که منتهی به نور الانوار می‌شود می‌پیوندند که از آن به فردوس اعلی و جنت خلد و سدره المنتهی تعبیر شده است.

و بدترین درجه نکبت و شقاوت بهره آن کسانی است که در شهوات بهیمی و جهل مرکب فرو مانده و در هر دو مرحله علم و عمل ناقص باشند؛ و بسیاری از حکما و متکلمان خلود در عذاب را بهمین صنف جاهل مرکب اختصاص داده‌اند.

در قرآن کریم است: «وَلِكُلِّ دَرَجَاتٍ مِّمَّا عَمِلُوا وَلِيُؤْفِقَهُمْ أَعْمَالَهُمْ وَهُمْ لَا يُظْلَمُونَ: احقاف ج ۲۶» و اولئك هم المؤمنون حقا لهم درجات

عِنْدَ رَبِّهِمْ وَمَغْفِرَةٌ وَرِزْقٌ كَرِيمٌ: انفال ج ۹» و «لِكُلِّ دَرَجَاتٍ يَمْعَمِلُونَ أَوْ مَارِبُكَ
يَغْفِلُ عَمَّا يَعْمَلُونَ، انعام ج ۲۸» و هم دَرَجَاتٍ عِنْدَ اللَّهِ وَاللَّهُ بَصِيرٌ بِمَا
يَعْمَلُونَ: آل عمران آیه ۱۶۳ ج ۴».

گروهی از حکما معتقدند که آن صنف از بشر که در علم و عمل هر
دو ناقص باشند، روح آنها پس از مفارقت تن در همین نشأه جسمانی
بصور خیالی دُخانی بر جای می ماند؛ و آنکه جاهل مرکب است همچون
محبوس ابدی که به اعمال شاقه نیز محکوم شده باشد در عذاب مغلد
است؛ و آن صنف که از حد نقص بیرون آمده اما بکمال انسانی نرسیده
باشند دربرزخ ارواح مابین عالم حسی جسمانی و عالم مجرد روحانی
مقام دارند.

و بعضی فلاسفه می گویند که روح این گونه اشخاص متوسط-
الحال بر حسب مدارج و مراتبشان که مابین نقص و کمال مطلق است؛
به افلاك و مدار ستارگان می پیوندند و از عالم اجرام فلکی بالاتر نخواهد
رفت؛ برخلاف انسان کامل و برگزیدگان حق که همه عوالم را طی
می کنند و از مقام فرشتگان هم بالاتر می روند تا بدرجه نور مطلق و فناء
در حق می رسند؛ و ذره به آفتاب و قطره به دریای پیوندند؛ مولوی بهمین
مرتبه اشاره کرده است:

تا بر آرم از ملایک پُرس ^۱	حمله دیگر بمیرم از بشر
آنچه اندر و هم ناید آن شوم	بار دیگر از ملک قربان ^۲ شوم
گویدم کائناتاً الیه راجعون	پس عدم گردم چون ارغنون

۱- بال ویر، خ

۲- پران، خ

و در اشاره به بقای روح و خلود نفس انسانی و بهشت و دوزخ
او گفته است:

جان چو خفته در گل و نسرين بود	چه غم است ارتن در اين سر گين بود
جان خفته چه خبر دارد ز تن	كو بگلشن خفته يا در گولخن
مي زند جان در جهان آبگون	نعره ياليت قومي يعلمون
گر نخواهد زيست جان بي اين بدن	پس فلك ايوان كه خواهد شدن
گر نخواهد بي بدن جان تو زيست	في السماء رزقكم روزي كيست
وارهي زين روزي ريزه ي كثيف	درفتي در لوت و در قوت شريف

در حديث آمد كه مؤمن در دعا
چون امان خواهد ز دوزخ از خدا
دوزخ از وي هم امان جويد بجان
كه خدايا دور دارم از فلان

مصطفی فرمود از گفت حجيم
كه بمؤمن لابه گر گردد ز بيم
گويدش بگذر ز من اي شاه زود

هين كه نورت، سوز نارم را ربود
اشاره بحديث «يقول النار للمؤمن جز يا مؤمن فقد اطفأ نورك
لهي»؛ و مؤمن و اهل ايمان، در حاق معنی و مراد همان صنف از مردم
است كه در دانش و بينش و علم و عمل بدرجه اهليت بهشت روحاني

رسیده باشند؛ و این جهان مادی برای آن طایفه زندان باشد که در حدیث شریف است «الدنیا سجن المؤمن».

۹- رهایی از زندان تن و عالم جسمانی

مولوی کوشش دارد که بشر را از دنیاپرستی و اسارت در زندان تن و جهان مادی ناپایدار و پر غم و رنج، نجات؛ و او را بعالم روحانی جاودانی که عین نشاط و محض شادمانی است سوق بدهد؛ همان راهی که مردان خدا و برگزیدگان حق تعالی، بر آن رفتند و بشر را نیز بهمان طریق هدایت کردند.

این جهان زندان و ما زندانیان	حفره کن زندان و خود را و ارهان
با سگان بگذار این مردار را	خرد بشکن شیشه پندار را
ملکتی کان می‌نماید جاودان	ای دلت خفته، تو آن را خواب دان

۱۰- حقیقت دنیا در نظر مولانا

مولانا در مواضع عدیده از مثنوی شریف دنیا را نکوهش کرده و بشر را از دنیاپرستی بیم داده؛ و همه جا سفارش کرده است که تن را زبون و ضعیف و جان را قوی و نیرومند پرورش دهند:

شهوت دنیا مثال گلخن است	که از او حسم تقوی روشن است
اغنیا مانده سرگین کشان	بهر آتش کردن گرمابه دان
اندر ایشان حرص بنهاده خدا	تا بود گرمابه گرم و با نوا
ترك این تون گیر و در گرمابه ران	ترك تون را عین آن گرمابه دان

نی بگفته است آن سراج امتّان
این جهان و آن جهان را ضرّتان
پس وصال این، فراق آن بود
صحّت این تن، سقام جان بود
سقام بفتح سین، مرادف «سقم» است بمعنی بیماری؛ و بیت قبل،
اشاره است بحديث نبوی «مثل الدنيا والآخرة كمثل ضرّتين» و نیز از
امیرالمؤمنین علی علیه السلام روایت شده است که فرمود «ان الدنيا و
الآخرة عدوان متفاوتان وهما بعد ضرّتان»^۱؛ و ضره بفتح ضاد معجمه
و تشدید راء بی نقطه بمعنی دو زن هم شوی است که همسر يك مرد
باشند؛ و آن را در عرف فارسی «هوو» می گویم؛ و در فرهنگها «انباغ»
و «وسنی» و «بنابخ» نیز مرادف «ضره» و «هوو» ضبط شده است؛
ضره را در عربی بر «ضرایر» جمع می بندند؛ از اشعار شبه
مثل تازی است

كَضَرَّائِرِ الْحَسَنَاءِ قُلْنَ لِوَجْهِهَا حَسَدًا وَ بَغْيًا إِنَّهُ لَدَمِيمٌ

دمیم در این بیت با دال بی نقطه بمعنی زشت روی و نازیباست؛
و بعضی باشتباه آنرا «ذمیم» با ذال نقطه دار نوشته اند که بمعنی نکوهیده
و ناپسند است نه بمعنی خصوص زشتی و قباحه منظر.

باری مولوی در موضوع دیگر از مثنوی در صفت اهل الله می گوید:

چشمه راحت برایشان شد حرام می خورند از زهر قاتل، جام جام
خاکها پر کرده دامن می کشند تا کنند این چشمه ها را خشك بند

۱- اصل روایت از آنچه نقل کرده ایم مفصل ترست؛ ما بجمله یی که منظور مولوی
بود اقتصار کردیم رجوع شود بشرح نهج البلاغه ابن ابی الحدید.

باز اشاره کرده است بحديث نبوی که بطریق سنی و شیعی هر دو روایت شده است «الدنيا حرام على اهل الآخرة والآخرة حرام على اهل الدنيا و هما حرامان على اهل الله»، و نیز می گوید
مرگ تن، هدیه است بر اصحاب راز

زر خالص را چه نقصان است گاز
باز اشاره بحديث است «تحفة المؤمن الموت» و «الموت ریحانة المؤمن».

نیز در مذمت دنیا و تحذیر از توجه و توغل در امور دنیاوی گفته است؛ با شارت بحديث نبوی معروف «الدنيا جيفة و طلابها كلاب».
جوز پوسیده است دنیا ای امین

امتحانش کم کن، از دورش بین
چشم سیتد چون به آخر بود جفت

پس بدان دیده، جهان را جیفه گفت
و جای دیگر در تفصیل حواس جسمانی و روحانی می گوید:
صحت این حس ز معموری تن

صحت آن حس ز تخریب بدن
یعنی تقویت قوای روحانی معنوی به این است که تنها بجسم و جسمانیات توجه نداشته باشند.

چیست دنیا از خدا غافل شدن

توضیحاً مقصود مولانا این نیست که تن را عمداً ضعیف و رنجور و ناسالم کنیم بل که منظور این است که يك سره دل دنیا نبندیم و تمام

وجود خود را يك باره وقف ماده و مادیات نکنیم، و به امور روحانی معنوی نیز توجه داشته باشیم.

بعبارت دیگر منظور مولوی از دنیا همین جاه و تجمل و خواسته و مال و زن و فرزند نیست؛ بل که هدف و مقصد اصلی او از دنیا پرستی، از خدا غافل بودن است؛ یعنی انسان در عین این که در این دنیاست و ناچار با امور دنیوی سروکار خواهد داشت؛ باید از امور معنوی روحانی، و از خدا و آنچه او را بخدا نزديك می کند بالمتره غافل نماند؛ چنانکه گفته است:

چیست دنیا، از خدا غافل شدن

نی قماش و نقره و فرزند و زن
و بهترین دستور در این باره گفته پیشوایان دین است که فرمودند
«کن لدنیاك كما تعيش ابدأ و کن لآخرتك كما تموت غداً» یعنی در کار دنیا چنان باش که گویی زنده جاوید خواهی بود؛ و در کار آخرت چنان باش که گویی همین فردا زندگانی را بدرود خواهی گفت والسلام.

فصل سوم عقاید و افکار مولوی را به اینجا ختم می کنیم و بفصل چهارم می پردازیم بعون الله و منه.

د: فصل چهارم از عقاید و افکار مولوی

عقاید عرفانی و مسلك خاص مولوی؛ یا عشق و عرفان

این فصل مخصوصاً بحدی مبسوط و مفصل و محتاج شرح و توضیح است که اگر کتابی بقدر خود مثنوی هم بنویسند کفاف نخواهد داد؛

ولیکن ناچار باید مانند فصول دیگر اینجانب با اختصار بکوشیم و بذکر چند نمونه اکتفا کنیم.

۱- تجدد امثال و حرکت جوهری

تجدد امثال در اصطلاح عرفا باین معنی است که فیض هستی و اعطاء وجود از مبدأ فیاض واجب الوجود، دم بدم و آن بآن و لحظه بلحظه بر موجودات و ماهیات امکانیه تجدید می‌شود؛ خواه ماهیات امکانی از نوع مجردات و مفارقات از ماده باشند؛ یا از نوع مادیات و امور مقارن بماده؛ و خواه از جواهر باشند یا اعراض؛ و چون این تجدد وسیلان و تجدید و نو بنوشدن فیض وجود، بر سبیل استمرار و اتصال، بدون فترت و انقطاع است؛ و نیز بسبب این که مابین اجزاء بهم پیوسته؛ مشابهت و مماثلت بل که اتحاد کامل وجود دارد، خود ممکنات، از آن تجدد غافل باشند و آن را در ظاهر احساس نکنند.

مثلاً مثل نور و حرارت خورشید است که علی‌التحقیق دم بدم و آن بآن تجدید می‌شود؛ اما بحسب ظاهر چنین احساس می‌کنیم که مثلاً از يك صبح تا شام يك نور و يك حرارت بود که از خورشید بما می‌تافت؛ و حال آنکه در این مدت هزاران هزار بار اجزاء نور و حرارت از خورشید جدا شده و جهان ما را گرمی و روشنی بخشیده است.

و اساس و مبنای این که ما اجزاء متمائل وجود و نور را در ظاهر يك امر متصل وحدانی می‌پنداریم، یکی از قواعد مسلم فلسفی است که می‌گویند «وحدت اتصالی مساوق با وحدت شخصی است» یعنی چون يك چیز عیناً متجدد و اجزاء متمائلش بهم پیوسته و متصل گردید؛ در ظاهر

واحد شخصی می نماید؛ چنانکه قطره نازله و شعله جواله یعنی آتش-گردان، بسبب استمرار و سیلان سریع اتصالی، درحس مشترك امری ممتد ترسیم می کند؛ چندانکه قطره نازله را خطی مستقیم، و شعله جواله را شکل دایره توهم می کنیم؛ و همچنین است حرکت قطعه در مقابل حرکت توسطیه؛ چرا که از آن سیال نیز بسبب سیلان و استمرارش در ذهن، خطی ممتد توهم می شود که آن را حرکت قطعه می گویند.

اگر درست دقت کنیم تجدد امثال شامل حرکت جوهریه نیز می-شود؛ یعنی مفهوم و مصداقش وسیع تر و گسترده تر از حرکت جوهری و عرضی است؛ چرا که تجدد امثال چون بر سبیل اتصال بدون انقطاع است، و اختصاص بوجود اعراض یا جواهر ندارد؛ درمورد جواهر و ماهیات جوهری نیز مقصور بر کمال ثانوی نیست؛ بل که دامنه تجدد و سیلان بمقام اول و کمال اول جواهر و ماهیات نیز می رسد؛ و نیز چون فرض کنیم که ماهیات جوهری بوجود مادی بر سبیل اصل محفوظ در وجودات موجودند؛ و تبدل و تجدد و تغییر، در مراتب جواهر است نه در اصل محفوظ؛ باین نتیجه خواهیم رسید که قانون تجدد امثال شامل حرکت جوهریه و عرضیه هر دو می شود؛ یعنی وسعت این قاعده از جهت مفهوم و مصداق هر دو بیشتر از اصل حرکت جوهریه است.

توضیحاً حرکت جوهریه که برخلاف عقیده حکمای مشائی از مبانی مهم فلسفه ملاصدرا و پیروان او واقع شده این است که ماهیات جوهری ذاتاً سیال و متجددند؛ نه این که بجعل ترکیبی سیلان و تجدد عارض آنها شده باشد؛ و چون تجدد و سیلان موجودات جوهری، ذاتی است احتیاج بعلت ندارد که گفته اند «الذاتی لا یعلل» یعنی امر ذاتی محتاج

علت نیست، و جعل مرکب که مفاد هل مرکبه است بدان تعلق نمی‌گیرد؛
و تنها جعل بسیط که مفاد هل بسیطه یعنی اصل وجود و هستی شیء است
بدان تعلق می‌گیرد.

ب عبارت دیگر جعل بسیط که آن را جعل متعدی بیک مفعول می-
گویند، متعلق بوجود نفسی می‌شود که مدلول و مورد «هل بسیطه» است
یعنی اصل وجود و هستی چیزی؛ اما جعل ترکیبی یا تألیفی که جعل متعدی
بد و مفعول است متعلق بوجود ربطی یا وجود رابط و رابطی
می‌شود که مدلول و مورد «هل مرکبه» است؛ یعنی اثبات امری برای
امر دیگر.

مثلاً اصل وجود و هستی انسان در خارج، مفاد هل بسیطه و وجود
نفسی و مدلول کان تامّه و مورد جعل بسیط است؛ اما هرگاه اصل وجود
انسان محرز و مسلم شمرده شده باشد؛ آنگاه بخواهیم که صفتی را از
قبیل شاعر و کاتب برای او اثبات یا از او نفی کنیم و بگوییم انسان شاعر است
یا شاعر نیست، و کاتب است یا کاتب نیست؛ مفاد هل مرکبه، و وجود
ربطی یا رابط و رابطی، و مدلول کان ناقصه و مورد تعلق جعل ترکیبی
تألیفی است.

این است که می‌گویند جعل ترکیبی مخصوص عوارض مفارق
از ذات است؛ و درذاتیات و لوازم ذاتی ماهیات، جعل ترکیبی راه ندارد.

۱- غالب «وجود ربطی» و «وجود رابط» و «وجود رابطی» هر سه اصطلاح را
مرادف یکدیگر استعمال کرده‌اند؛ اما جماعتی از متأخران و از جمله میرداماد و
ملاصدرا چنین اختیار کرده‌اند که اصطلاح «وجود رابط» مخصوص مفاد هل مرکبه
باشد؛ و «وجود رابطی» را فقط در مورد وجود اعراض مقابل جواهر استعمال کنند
(شرح منظومه حکمت، ص ۵۷ طبع دوم).

* * *

قاعدهٔ تجدد امثال را اشاعره فقط در مورد اعراض پذیرفته و گفته اند: «العرض لایبقی زمانین»؛ اما تبدل جواهر را سخت انکار کرده چندانکه آن را داخل حریم کفر و زندقه شمرده اند. اما عرفا چنانکه گفتیم آن قاعده را شامل جواهر و اعراض هر دو می دانند؛ چنانکه در این معنی گفته اند^۱.

جهان کل است و در هر طرفه العین

عدم گردد و لایبقی زمانین

فرق تجدد امثال با حرکت جوهری ملاصدرا

این نکته را هم گوشزد می کنم که هر چند بتفصیلی که گفتیم تجدد امثال بنظر محققین شامل حرکت جوهری نیز می شود؛ اما بطریقه بی که ملاصدرا برای تعریف و اثبات حرکت جوهری اختیار کرده است می توان مابین آن دو قاعده را بحسب ظاهر از چند جهت فرق گذاشت.

۱- یکی این که موضوع تجدد امثال، نفس وجود است؛ اما موضوع حرکت جوهری بعقیدهٔ ملاصدرا هیولی یا ماده است که به صورت جوهری متحصّل شده باشد.

باید باین نکته توجه داشت که بر حسب عقیدهٔ اصالت وجود که مختار ملاصدرا و پیروان اوست. وجود مجعول بالذات است و ماهیت مجعول بالعرض یا منجعل است؛ چرا که ماهیات از حدود و مراتب وجود انتزاع می شوند؛ پس در جعل، تابع وجودند.

۱- شیخ محمود شبستری در گلشن راز

۲- فرق دیگر این که تجدد امثال شامل همه عالم وجود است اعم از مجردات و مادیات؛ اما حرکت جوهری باعتقاد ملاصدرا و پیروانش در عالم مجردات و مفارقات از ماده راه ندارد؛ چرا که حالت منتظره در آن عالم وجود ندارد و سراسر همه فعلیت است.

۳- فرق سوم این که تجدد امثال مستقیماً شامل جواهر و اعراض هر دو می شود؛ اما حرکت جوهری مستقیماً بجواهر تعلق می گیرد؛ و اعراض تابع جواهرند؛ یعنی مثلاً حرکت کمی و حرکت کیفی نیز تابع حرکت جوهری است.

۴- فرق چهارم این است که موافق عقیده حرکت جوهری وجود طبیعت که موضوع حرکت است دو اعتبار دارد؛ یکی اعتبار این که وجود است؛ دیگر اعتبار آن که تجدد است؛ پس باعتبار و ملاحظه جنبه وجودش مجعول است؛ اما بلحاظ جنبه تجددش مجعول نیست؛ چرا که تجدد وسیلان، ذاتی طبیعت جوهری است و پیش گفتیم که امر ذاتی محتاج علت نیست؛ و بهمین سبب متعلق جعل ترکیبی تألیفی نیز واقع نمی شود؛ اما در تجدد امثال موضوع و متعلق تجدد، يك امر بیش نیست که همان وجود نفسی است که آن هم متعلق جعل بسیط است نه جعل تألیفی ترکیبی. گمان می کنم بقدری که مناسب حال و مقتضی مقام بود درباره تجدد امثال و حرکت جوهری گفت و گو کردیم؛ اکنون سخن مولوی را بشنوید که وی نیز مانند محققان حکما و عرفا معتقد بقاعده تجدد امثال و حرکت جوهری بوده است؛ البته با آن ملاحظه که حرکت جوهری را نیز مشمول تجدد امثال قرار داده باشیم

صورت از بی صورتی آید برون باز شد کانا الیه راجعون

پس ترا هر لحظه مرگ و رجعتی است مصطفی فرمود دنیا ساعتی است
هر نفس، نو می شود دنیا و، ما بی خبر از نو شدن اندر بقا
عمر همچون جوی، نو نو می رسد مستمری می نماید در جسد
آن ز تیزی مستمر شکل آمده است چون شرر کش تیز جنبانی بدست
اشاره بهمان شعله جواله و قاعده فلسفی که تفصیل آن را شنیدید؛
یعنی حرکت سریع اتصالی مساوق با حرکت شخصی است»

شاخ آتش چون بجنبانی^۱ بساز در نظر آتش در آید بس دراز
این درازی مدت از تیزی صنع می نماید سرعت انگیزی صنع
* * *

بر عدمها کان ندارد چشم و گوش چون فسون خواند، همی آید بجوش
از فسون او عدمها زود زود خوش معلق می زند سوی وجود
باز بر موجود افسونی چو خواند زود او را در عدم دوا سبه راند
* * *

در همه عالم اگر مرد و زن اند دم بدم در نزع و اندر مردن اند

۲- حواس پنهانی انسانی غیر از حواس دهگانه ظاهر و باطن

مولوی بنظر و شهود عرفانی معتقد است که در وجود انسان حواس پنهانی وجود دارد غیر از حواس دهگانه ظاهر و باطن؛ و حشهای پنهانی بشر بسیار عزیزتر و نفیس تر و قوی تر از حواس خمسۀ ظاهر و حواس خمسۀ باطن اوست.

۱- شاخ آتش را بجنبانی بخ

توضیحاً «حس ششم» که بعقیده گروهی از عرفا در صنف ممتاز
بشر وجود دارد، نیز مشمول همان حواس پنهانی است:

پنج حسی هست جز این پنج حس	آن چو ز سرخ و این حسها چو مس ^۱
حس ابدان قوت ظلمت میخورد	حس جان از آفتابی می چرد
اندر آن بازار کاهل محشرند ^۲	حس مس را چون حس زر کی خرند

* * *

دل مگر مهر سلیمان یافته است	که مهار پنج حس بر تافته است
پنج حسی از برون ماسور اوست	پنج حسی از درون مامور اوست
ده حس است و هفت اندام دگر	آنچه اندر گفت ناید می شمر

کلمه «مأسور» در بیت قبل بمعنی اسیر شده؛ اسم مفعول از فعل
متعدی «أسر» بمعنی اسیر کردن و به اسیری گرفتن.

* * *

حس دنیا نردبان این جهان	حس عقبی نردبان آسمان
صحت این حس بجوید از طبیب	صحت آن حس بجوید از حبیب
صحت این حس ز معموری تن	صحت آن حس ز تخریب بدن

* * *

حسن یوسف دیده اخوان ندید	از دل یعقوب کی شد نا پدید
مر عصارا چشم موسی چوب دید	چشم غیبی افعی و آشوب دید
چشم سیر با چشم سَر در جنگ بود	غالب آمد چشم سِر حجت نمود
چشم موسی دست خود را دست دید	پیش چشم غیب نوری بُد پدید

۱- که بود چون کیمیا، این پنج مس؛ خ

۲- کایشان ماهرند، طبع نیکلسون.

توضیحاً در بیت ماقبل آخر کلمه «سر» در مصراع اول يك جا با فتح و يك جا با کسر سین خوانده می شود؛ اما در مصراع دوم تنها به کسر سین باید خواند.

۳- روشنایی و نیروی یکی از حسها بدیگر حواس

انسانی سرایت می کند

مولوی می گوید چون یکی از حواس انسانی نیرو و روشنایی گرفت دیگر حواس نیز از حال خمود و تیرگی بیرون می آیند و حیات تازه بخود می گیرند، یعنی حالت آنها از ضعف بقوت و از سستی بسختی و از تیرگی و ظلمت بنور و روشنی تبدیل می شود؛ و منور شدن حواس عارف بنور غیب، از همین تبدیل یکی از حواس آغاز می شود.

چون یکی حس در روش بگشاد بند	ما بقی حسها همه مبدل شوند
چون یکی حس غیر محسوسات دید	گشت غیبی بر همه حسها پدید
هر حس پیغمبر حسها شود	جمله حسها را در آن جنت کشد
حسها با حس تو گویند راز	بی زبان و بی حقیقت بی مجاز
چونکه حسها بنده حس تو شد	مر فلکها را نباشد از تو بُد

مقصود مولوی از بیت اخیر قوت اراده و نیروی تمالك و تسلط بر نفس است؛ بطوری که انسان بر جمیع قوی و حواس ظاهر و باطن خود سلطه و فرمانروایی داشته باشد و هر قوه یی را همانطور که مصلحت و اختیار خود اوست بکار وادارد و از آن استفاده کند؛ در این مقام است که روحانیت بشر از افلاك نیز برتر می شود؛ باز در همین

مقام و منزلت است که انسان دارای روح تصرف و تسخیر و مصدر امور خارق‌عادت می‌گردد؛ و بقول مولوی جن و پری او را مطیع و فرمانبردار می‌شوند؛ چنانکه در موضع دیگر مثنوی گفته است:

چون سلیمان شو که تا دیوان تو	سنگ بُرنند از پی ایوان تو
چون سلیمان باش بی و سواس و ریو	تا ترا فرمان برد جنی و دیو
خاتم تو این دل است و هوش دار	تا نگردد دیو را خاتم شکار
پس سلیمانی کند بر تو مُدام	دیو با خاتم، حذر کن و السلام

۴- اطوار و لطایف نفسانی و مراتب جسم و روح و عقل و وحی

در میان حکما و عرفا این اصطلاح معمول و متداول است که می‌گویند «اطوار سبعة قلبیه» و «اطوار و لطایف سبعة نفسانی»؛ و مقصودشان درجات و مراتب تو در توی پنهانی روح و نفس انسانی است؛ و این هفت‌طور یا هفت‌درجه و هفت‌خانه تو در توی درونی را هر طایفه‌ی بوجهی تفسیر کرده‌اند. آنچه ما بین بسیاری از طوایف شهرت دارد، هفت‌طور نفسانی عبارت است از:

- ۱- طبع ۲- نفس ۳- قلب ۴- روح ۵- سر (بکسر سین و تشدید راء)
- ۶- خفی ۷- اخفی (بصیغه افعال تفضیل یعنی مخفی‌تر و پوشیده و پنهان‌تر)^۱
- بعضی هفت‌طور دل (= اطوار سبعة قلبیه) را عبارت گرفته‌اند از:
- ۱- صدر ۲- قلب ۳- شغاف ۴- حبة القلوب ۵- مهجة القلوب؛

۱- حواشی شرح منظومه منطق سبزواری، ص ۳

که حبة القلب و مهجة القلب هر کدام را مشتمل بر دو طور گفته اند^۱

هفت وادی سیر و سلوک

گروهی از صوفیان و ارباب سیر و سلوک مراتب یا منازل سالک را نیز بنظر کلی از مقام تبطل و انقطاع از خلق و تسلیم پیش پیر راهبر تا سرمنزل فناء فی الله و بقاء بالله؛ و بقول مولانا:

از مقامات تبطل تا فنا
پایه پایه تا ملاقات خدا
بهفت وادی یا هفت منزل، تقسیم و احوال سالک و خصوصیات هر منزلی را بیان کرده اند.

این هفت وادی را «هفت شهر عشق» نیز می گویند که در شعر منسوب بمولانا آمده است:

هفت شهر عشق را عطار گشت ما هنوز اندر خم يك كوچه ایم
و هفت وادی را شیخ عطار در منطق الطیر چنین ترتیب داده است:
۱- وادی طلب ۲- عشق ۳- معرفت ۴- استغنا ۵- توحید ۶- حیرت
۷- فنا.

اصطلاح «هفت وادی سیر و سلوک» مقبول اکثر طوایف و فرق صوفیه است؛ اما در کتاب اللمع که از کتب قدیم معتبر تصوف مربوط بسده چهارم هجری است تألیف ابونصر سراج طوسی (عبدالله بن علی متوفی ۳۷۸ هـ ق) که بعضی احتمال داده اند «مقبره پیرپالان دوز» در مشهد مقدس رضوی متعلق باو باشد^۲؛ مراحل سیر و سلوک را ده منزل

۱- برهان قاطع در ذیل کلمه «هفت خلیفه».

۲- طرایق الحقایق

یا «ده وادی» گفته است؛ که آن را نیز می‌توان به هفت وادی رجوع داد؛
خواجه عبدالله انصاری در منازل السائرین صد مقام، و هر مقامی را ده مرتبه
گفته است که جمعاً هزار منزل یا هزار وادی می‌شود؛ آن را نیز می‌توان به
هفت وادی کلی تقسیم کرد.

بعضی هفت خوان رستم و اسفندیار را که داستانش در شاهنامه
فردوسی است؛ و همچنان هفت پیکر نظامی را نیز کنایه از همان هفت
سیر و سلوك روحانی شمرده، و هر خوان و هر پیکری را با یکی از هفت
وادی تطبیق کرده‌اند.

* * *

بد نیست بدانیم که ظاهراً عدد «هفت» که در «هفت وادی سلوك»
و «هفت‌طور دل» گفته‌اند نظیر ایام هفته، و هفت کوکب سیاره، و هفت
آسمان، و هفت طبقه زمین، و هفت اورنگ، و هفت پرده چشم، و هفت
اندام، و هفت مرد، و هفت پیر، و موارد بسیار دیگر؛ مانند عدد «چهل»
در «چله نشینی» و «چله بری» و «چله کمان» و «چله اموات» و امثال و نظایرش
که آن نیز فراوان است، از اعداد تام متبرک باشد که ریشه عمیق آن از
گذشته‌های بسیار دور تاریخی و داستانی آب می‌خورد؛ شایسته است
کسانی که ذوق این قبیل مسایل را دارند در این باره تا می‌توانند تحقیق
و غوررسی کنند.

* * *

خلاصه این که عرفا و اهل حکمت هفت وادی سلوك و هفت‌طور
دل و لطایف هفت گانه نفس انسانی را در ظاهر باختلاف تفسیر کرده‌اند
اما در حقیقت مقصود همه یکی است؛ من عجاله در این وادی وارد نمی-

شوم؛ کسانی که طالب باشند بهمان کتاب اللمع و کشف المحجوب هجویری و شرح منازل السائرین و شرح گلشن راز لاهیجی و شرح منظومه سبزواری و طرایق الحقایق و امثال این کتابها رجوع کنند.

اصطلاح مولوی در اطوار و مراتب نفسانی

مولوی در بیان مراتب و مدارج روح انسانی، اصطلاحی مخصوص دارد؛ باین قرار که از مرحله طبیعت و جسم محسوس آدمی شروع می-کند، که بعقیده او و محققان فلاسفه شبح و پرتو و سایه ضعیف دل یعنی لطیفه روح انسانی است و گفته او را در این باره پیش نقل کردیم

جسم سایه‌ی سایه‌ی دل است جسم کی اندر خورپایه‌ی دل است
و چون از مرحله تن که پوشش ظاهری آدمی است گذشتیم اولین مرتبه باطن نفسانی، مقام جان و روح است؛ و بالاتر و لطیف‌تر و صافی‌تر از آن، عقل است؛ و برتر از عقل، روح و وحی است، پس از عالم طبع و طبیعت جسمانی تا خصیصه وحی و الهام درونی، چهار مرتبه کلی است بدین قرار:

۱- جسم ۲- روح ۳- عقل ۴- وحی

از مرتبه روح و وحی تا مقام فناء فی الله و اتصال بحق، نیز مدارج و مراتبی فاصله است که مولوی آن مراتب را در بعض مواضع بتصریح مانند «پایه پایه تا ملاقات خدا» و «بار دیگر از ملک قربان شوم... الخ»؛ و در بعض موارد بتلویح گفته است.

در قرآن کریم بمقام «قَابِ قَوْسَيْنِ أَوْ أَدْنَى: سورة نجم ج ۲۷»؛ و همچنین بمقام «لَقَدْ رَأَاهُ بِالْأَفُقِ الْمُبِين: تکویر ج ۳۰» اشاره شده که

خیلی برتر و شریفتر از مقام وحی و الهام است.
 باری مولوی در مراتب روح و لطایف نفس انسانی می‌گوید:
 جسم، ظاهر، روح، مخفی آمده است
 جسم همچون آستین، جان همچو دست
 باز عقل از روح مخفی تر بود
 حس بسوی روح زو تر می‌رود
 روح وحی از عقل پنهانتر بود
 زانکه او غیب است و او زان‌سَر بود
 روح وحی را مناسب‌هاست نیز در نیابد عقل، کآن آمد عزیز

حد و مرز عقل و فلسفه برهانی

مقصودش از بیت اخیر اشاره است بمقام و مرتبتی که عرفا می‌گویند: «طور وراء طور العقل» یعنی حالتی است که عقل عادی بشر از درك آن عاجز است.

بهمین مناسبت است که مولوی همه جا حد و مرز عقل و برهان فلسفی را محدود و معلوم می‌کند؛ و معتقد است که عقول و افهام عادی بشر بکنه افکار و دریافتهای عارفان و اصل و مردان کامل نمی‌رسد؛ و نیز عقل انسانی بطور کلی دارای مراتب تو در تو پنهانی است که اگر در وادی سیر و سلوك و عرفان وارد شوند، کم‌کم آن پرده‌ها برداشته می‌شود و بمقام شهود و کشف عوالم غیب می‌رسند.

بند معقولات آمد فلسفی	شهسوار عقل عقل آمد صفی
عقل عقل مغزو عقل تست پوست	معدۀ حیوان همیشه پوست جوست

فلسفی گوید ز معقولات دون عقل از دهلیز می ناید برون

* * *

زان سبب جانش وطن دید و قرار اندرین سوراخ دنیا موش وار
هم درین سوراخ بنایی گرفت در خور سوراخ، دانایی گرفت

* * *

فلسفی کو مُنکر حنّانه است از حواس انبیا بیگانه است
فلسفی مُنکر شود در فکر و ظن گو برو سر را بدان دیوار زن
نطق آب و نطق خاك و نطق گل هست محسوس حواس اهل دل

* * *

این نجوم و طب، وحی انبیاست عقل و حس را سوی بی سوره کجاست
یعنی کسی که اول بار بکشف علوم و معارف بشری از قبیل طب
و نجوم نایل آمده نبوت داشته یعنی، صاحب روح وحی گیر بوده است
و همواره حال بر همین منوال است

عقل جزوی عقل استخراج نیست جز پذیرای فن و محتاج نیست
قابل تعلیم و فهم است این خرد لیک صاحب وحی تعلیمش دهد

* * *

عقل جزوی، کر کس آمد ای مقل پر او با جیفه خواری متصل
عقل ابدالان چو پر جبرئیل می پرد تا ظل سدره، میل میل

* * *

خود خرد آنست کوا از حق چرید نی خرد کانرا عطارد آفرید
پیش بینی خرد تا گور بود وان صاحب دل بنفخ صور بود
زین قدم وین عقل رو بیزار شو چشم غیبی جوی و بر خوردار شو

زین نظروین عقل ناید جز دوار پس نظر بگذار و بگزین انتظار

* * *

تا بکی عکس خیال لامعه جهد کن تا گرددت این واقعہ
تا کہ گفتارت ز حال تو بود سیر تو با پر و بال تو بود
منطقی کز وحی نبود، آن^۱ هو است همچو خاکی در هوا و در هباست

* * *

جهد کن تا می‌توانی ای کیا در طریق انبیا و اولیا
کسب کن، سعی نما و جهد کن تا بدانی سر علم من لدن

* * *

نیست دید رنگ بی نور برون همچنین رنگ خیال اندرون
این برون از آفتاب و از سها و اندرون از عکس انوار علا
نور نور چشم، خود نور دل است نور چشم از نور دلها حاصل است
باز نور نور دل، نور خداست کوز نور عقل و حس، پاک و جداست

* * *

آینه‌ت دانی چرا غماز نیست زانکه زنگار از رخش ممتاز نیست
رو تو زنگار از رخ دل پاک کن بعد از آن آن نور را ادراک کن^۲

تجزیه و تحلیل اطوار نفسانی و هفت وادی سلوک

در گفته‌های پیش اشاره کردم باز توضیح می‌دهم که مقصود حکما
از تقسیم اطوار نفسانی بهفت طور؛ و همچنین منظور عرفا از هفت وادی
محدود کردن مراتب نفس انسانی و مراحل سیر و سلوک روحانی به-

۱- از، خ

۲- این بیت را طبع نیکلسون ندارد.

خصوص هفت قسم نیست؛ بل که در تجزیه و تحلیل، مراد تقسیم کلی جنسی است؛ باین معنی که هر کدام از اطوار و منازل بمنزله جنس منطقی است که در تحت آن انواع؛ و در تحت انواعش افراد بسیار است که مابین آنها در چند و چونی تفاوت است.

از باب مثال «وادی طلب» که بقول شیخ عطار و جماعتی از صوفیه نخستین وادی سیر و سلوك است؛ حال طلب و طالبان از جهت شدت وضعف، و کثرت و قلت، و نقص و کمال، و دوام و زوال چندان بسیار و متفاوت است که اصناف و افراد و مصادیقش در حیطه تحدید و استقصاء در نمی آید؛ و بدین جهت وادیهای سیر و سلوك در تجزیه و تحلیل از صد وادی و دویست وادی هم می گذرد؛ اما همه اصناف و افرادش مشمول جنس کلی «وادی طلب» است.

همچنین اطوار نفسانی از مرتبه «طبع» تا «اخفی» بقدری درجات و مراتب در هم پیچیده تو بتو و لا بلا دارد که درخور شماره و احصاء نیست؛ اما همه این مراتب در تحت هفت جنس کلی مندرج می شود؛ و بقول سنائی که شامل مراحل سیر و سلوك و اطوار نفسانی هر دو می شود از در نفس تا بکعبه دل عارفان را هزار و یک منزل

* * *

حالا داریم کم کم بمفهوم سخن مولوی که در پیش اشاره شد نزدیک می شویم و مقصود او را در می یابیم که گفته است:

تویکی تو نیستی ای خوش رفیق بل که گردونی و دریای عمیق
آن توی زفت که آن نهصد تو است قلزم است و غرقه گاه صد تو است
توضیحاً مراد از «نهصد» و «صد»، تکثیر است نه تحدید عدد

مخصوص؛ و کلمه «تو» در قافیه بیت دوم يك جا؛ یعنی ظاهراً در مصراع دوم «تو» ضمیر خطاب است مرادف «انت» عربی؛ همانطور که در صدر این بیت و بیت اول آمده است؛ و جای دیگر ظاهراً در مصراع اول «تو» با ضمه اشباعی است بمعنی «تو بتو» و «لابلا» و «تاه تاه»؛ چنانکه خود مولوی در موضع دیگر گفته است:

تو که فرعونى همه مكرى و زرق مر مرا از خود نمى دانى توفرق
منگر از خود در من اى كز باز تو تا يكى تو را نبينى تو دو تو
علاوه مى كنم كه كلمه «تو» ضمير خطاب كه مثل لفظ عدد «دو»
با واو بيان حرکت است؛ در قوافى واوى تبديل به واو و ضمه اشباعى
مى شود؛ مثل اين كه «لؤلؤ» را در اين قبيل قوافى مبدل به «لولو» مى
كنند؛ با واو و ضمه اشباعى.

و در بیت مورد بحث نیز محتمل است که بجای «تو» با ضمه اشباعی «تو» بفتح تاء و سکون واو بخوانیم بمعنی پیچ و تاب؛ که در «نهصد تو» معنی بهم تابیده و پیچ در پیچ می بخشد؛ نظیر لهجه زبان ولایتی (او، خو، گو، شو = آب، خواب، گاو، شب)؛ اما بنظر بنده همان «تو»ی اشباعی بمعنی (تو در تو) راجح و صحیح ترست.

باری باز مولوی در بیان همان معنی «تو یكى تو نبستى» در دفتر ششم مثنوی گفته است:

آن توى كه برتر از ما و من است	او تو است امانه اين تو كه تن است
هست اندر سوى و، تواز بى سويى	اين تو ظاهر كه پندارى تويى
توى خود را نى مدان، مى دان شكر	بر صدف لرزان چرايى اى گهر
توى خود را ياب و بگذار اين دويى	توى بيگانه است با تو اين تويى

توی آخر سوی توی اولت آمده است از بهر تنبیه و صلت
 توی تو در دیگری آمد دفین من غلام مرد خود بین چنین
 این «تو» که در یکدیگر دفین آمده، همانست که در «تویکی تو
 نیستی» بدان اشارت رفته است؛ و مقصودش از «صدف» در بیت سوم
 بطور استعاره تحقیقیه همان تن و جسم است که در بیت اول آمده بود؛
 یعنی ارزش وجود و گوهر انسان بجان است نه بجسم ظاهر محسوس.

۵- هر که را افزون خبر، جانش فزون

مولوی حقیقت نفس و جان و دل آدمی را، دانش و بینش می-
 داند؛ یعنی معتقد است که روح و جان، چیزی غیر از علم و معرفت و
 آگاهی و هوشیاری نیست؛ پس هر کسی که دانش و آگاهی او بیشتر
 باشد جان و روح او بیشتر است؛ و بدین سبب مابین افراد انسان
 تفاوت کلی در نفوس و ارواح باشد؛ تا برسد بمرتبه انسان کامل و
 رسولان و اولیاء خدا که عقل کلی و نفس کلی اند؛ و از دیگر افراد بشر
 از این جهت مستثنی و ممتازند که طبقه مشخص و صنف اعلای نوع
 انسانند و دارای روح و جان و نفس دیگر علاوه بر روح آدمی اند؛ بل
 که اصلاً نوعی مخصوص و ممتاز و مجزا از دیگر اصناف و افراد
 مردم اند؛ و مرتبت و منزلت این طایفه از ملایکه نیز برتر و عالی تر است.
 جان نباشد جز خبر در آزمون هر که را افزون خبر جانش فزون
 جان ما از جان حیوان بیشتر از چه، ز آنرو که فزون دارد خبر
 پس فزون از جان ما، جان ملک کو منزّه شد ز حس مشترک
 و ز ملک، جان خداوندان دل باشد افزون، تو تحیر را بهل

زان سبب آدم بود مسجودشان
 ورنه بهتر را سجود دون تری
 کی پسندد عدل و لطف کردگار
 جان او افزونترست از بودشان
 امر کردن هیچ نبود درخوری
 که گلی سجده کند در پیش خار

* * *

چون سروماهیت جان مخبرست
 اقتضای جان چوای دل آگهی است
 روح را تأثیر آگاهی بود
 هر که او آگاه تر با جانترست
 خود جهان جان سراسر آگهی است
 هر که آگاه تر بود جانش قوی است
 چون خبرها هست بیرون زین نهاد
 هر که را این بیش، الهی بود
 باشد این جانها در آن میدان جماد
 هر که پی جان است از دانش تهی است
 جان اول مظهر درگاه شد
 جان جان خود مظهر الله شد

* * *

ای برادر تو همین اندیشه‌یی
 مابقی خود استخوان و ریشه‌یی
 گر گل است اندیشه تو گلشنی
 و ر بود خاری تو هیمة گلخنی

۶- خودشناسی از هر علمی شایسته تر و گرانبها ترست

در حدیث شریف نبوی، و در کلمات حضرت علی علیه السلام نیز
 روایت شده است «مَنْ عَرَفَ نَفْسَهُ فَقَدْ عَرَفَ رَبَّهُ» یعنی هر که خود را
 شناخت، پروردگار خود را شناخت.

مولوی بهمین حدیث اشاره می کند:

بهر این پیغمبر آن را شرح ساخت

کآنکه خود بشناخت یزدان را شناخت

مولوی می گوید: هیچ يك از علوم و معارف بشری ارزش و

اهمیت و شایستگی معرفت نفس، و خودشناسی را ندارد.
وی می گوید: بزرگترین عقده‌یی که بشر در کار دنیا و آخرت
خود دارد همین است که خود را بشناسد و راه سعادت و شقاوت را
تشخیص بدهد؛ و پیش خود معلوم کند که در واقع سعید است یا شقی،
نیک بخت است یا بدبخت؛ از اصحاب یمین است یا از اصحاب شمال.
اما عقده‌های دیگر علمی و مذهبی که ما بدان پیچیده‌ایم، همچون
گره سخت است که بر کیسه تھی زده باشند؛ اصل و پایه و بنیاد اساسی
همان خود شناسی است

در گشاد عقده‌ها گشتی تو پیر ^۱	عقده چند دگر بگشاده گیر
عقده‌ها بگشاده گیر ای منتهی	عقده سخت است بر کیسه‌ی تھی
عقده‌یی کان بر گلوی ما ست سخت	که بدانی ^۲ که خسی یا نیک بخت
حل این اشکال کن گر آدمی	خرج این کن دم ^۳ اگر صاحب دمی ^۴
گر بدانی که شقی یا سعید	آن بود بهتر ز هر فکر عتید
حد اعیان و عرض دانسته گیر	حد خود را دان کز آن نبود گزیر
چون بدانی حد خود، زین حد گریز	تا به بی حد در رسی ای خاک بیز
عمر در محمول و در موضوع رفت	بی بصیرت، عمر در مسموع رفت
جز بمصنوعی ندیدی صانعی	بر قیاس اقترانی قانعی

* * *

۱- چیر:خ

۲- ندانی:خ

۳- این دم کن:خ

۴- اگر آدم دمی:خ

توی تو در دیگری آمد دفین من غلام مرد خلود بینی چنین

* * *

اینجا دو توضیح علاوه می‌کنم

۱- قیاس اقترانی که در شعر مولانا شنیدید از مصطلحات فن

منطق است در مقابل قیاس استثنائی.

قیاس اقترانی آنست که نتیجه قیاس عیناً یا ضد آن در مقدمات قیاس نیامده باشد؛ چنانکه در مثال معروف می‌گوییم (عالم متغیر است؛ و هر متغیری حادث است؛ پس عالم حادث است) یا می‌گوییم (عالم حادث است؛ و هر حادثی محتاج علت است؛ پس عالم محتاج علت است).

اما قیاس استثنائی آنست که عین نتیجه یا ضد آن در مقدمات قیاس آمده باشد چنانکه بگوییم (هرگاه این جسم بشکل مکعب باشد دارای شش سطح خواهد بود؛ ولیکن بشکل مکعب است پس دارای شش سطح خواهد بود) یا (دارای شش سطح نیست؛ پس بشکل مکعب نیست)؛ برای این که در قیاس شرطی اتصالی فقط وضع مقدم و رفع تالی نتیجه صحیح می‌دهد

ينتج فی الشرطی الاتصالی وضع المقدم و رفع التالی

۲- حدیث «من عرف نفسه فقد عرف ربه» را باختلاف تفسیر و

توجیه کرده‌اند؛ مثلاً بعضی گفته‌اند مراد این است که همانطور که خود را نمی‌توان شناخت خدا را هم نمی‌توان شناخت.

اما قول صحیح و معروف این است که هر کس خود را چنانکه باید از جهت وجود و صفت و فعل شناخت؛ و کتاب تکوینی وجود خود را بدقت مطالعه و آن را درك کرد، پروردگار خود را نیز شناخته

است؛ چنانکه در آیه شریفه آمده است «سَرُّهُمْ آيَاتُنَا فِي الْاَفَاقِ وَفِي
 اَنْفُسِهِمْ حَتَّىٰ يَتَبَيَّنَ لَهُمْ اَنَّهُ الْحَقُّ: سورة فصلت ج ۲۵».
 و نیز شاید اشاره بهمین معنی باشد آیه کریمه دیگر در سوره
 (بنی اسرائیل: ج ۱۵) قرآن مجید «اِقْرَأْ كِتَابَكَ كَفَىٰ بِنَفْسِكَ الْيَوْمَ
 عَلَيْكَ حَسِيبًا»؛ که هرچند بحسب ظاهر در مورد قیامت و محشر است
 اما می توان آن را شامل رستاخیز روحانی بشر نیز قرار داد؛ که
 حالت تنبه و هوشیاری و بیرون آمدن از خمود و غفلت، و باصطلاح
 «ولادت ثانیة» او درهمین نشأه دنیوی است.

باری در نظر عارف هوشمند، عالم سراسر همه تصنیف قلم تقدیر
 و کتاب تکوینی الهی است و بقول صاحب گلشن راز
 بتزد آنکه جانش در تجلی است همه عالم کتاب حق تعالی است
 عرض اعراب و جوهر چون حروفست مراتب همچو آیات و قوفست
 از او هر عالمی چون سوره بی خاص یکی زان فاتحه، و آن دیگر اخلاص

۷- وجود انسانی شاهکار خلقت است

وجود انسانی شاهکار خلقت است؛ تا آنجا که قلمرو ادراک و حدود
 آگاهی بشر است، جهانی بزرگتر و پر عجایب تر از خود بشر وجود
 ندارد؛ در خلقت عالم موجودی عظیم تر و شگفت انگیزتر از انسان
 نیست.

انسان اشرف مخلوقات است؛ علت غائی موجودات است؛ یعنی
 سراسر عالم وجود از فلکی و عنصری و علوی و سفلی، همه مقدمه
 وجود، و طلیعه و پیش درآمد خلقت بشر است؛ و هرچند وجود او

بحسب ظاهر، فرع و واپسین موجودات دیگر می‌نماید، او در واقع اصل و منظور اصلی خلقت است و دیگر موجودات همه فرع و تابع او خلق شده‌اند؛ همانطور که میوه درخت در ظاهر، فرع، و در واقع اصل درخت است بمقتضی علت غائی «اول الفکر آخر العمل».

جهان هستی را سر تا پا عالم کبیر و انسان را بتنهایی عالم صغیر می‌گویند؛ باین معنی که هرچه در عالم هست، نمونه و نمودارش در وجود انسان نیز هست.

اتر عم انک جرم صغیر وفیک انطوی العالم الاکبر
وانت الکتاب المبین الذی با حرفه یظهر المضمّر

آن قدر آثار عجیب بشگرف که در روح انسان منطوی و مندرج است در هیچ مخلوقی وجود ندارد؛ چیزی که هست اکثر افراد بشر قدر خود را نمی‌دانند و مقام و منزلت آدمی را نمی‌شناسند؛ و بدین سبب حیات و روحانیت آنها در درجه و منزلت حیوانات و ستوران و چهارپایان باقی می‌ماند؛ و تنها انبیاء و ابدال و برگزیدگان حقند که که خود را بحقیقت شناخته و حق جان و دل آدمی را گزارده‌اند؛ و بدین جهت پایه مقام و مرتبت ایشان از آسمانها و مقام فرشتگان بالاتر و بالاترست؛ و همان صنف آدمی است که مسجود ملائک است.

* * *

آنچه در باره عظمت خلقت انسان گفتم شمه‌یی از عقاید مولوی است؛ تنمّه آن را هم در فصول بعد خواهم گفت؛ اکنون گفته‌های فصیح بلیغ خود او را در این خصوص بشنوید:

پس بصورت آدمی، فرع جهان در صفت، اصل جهان این را بدان

ظاهرش را پشهی آرد بچرخ

باطنش باشد، محیط هفت چرخ

* * *

اینت خورشید نهان در ذره یی

شیر نر در پوستین بره یی

اینت دریایی نهان در زیر کاه

پا بر این که هین منه با اشتباه

* * *

آفتابی در یکی ذره نهان

ناگهان آن ذره بگشاید دهان

ذره گردد افلاك و زمین

پیش آن خورشید چون جست از کمین

* * *

جوهرست انسان و چرخ او را عرض

جمله فرع و سایه اند و او عرض

بحر علمی در نمی پنهان شده

در دو گز تن، عالمی پنهان شده

* * *

پس بصورت، عالم اصغر تویی

پس بمعنی، عالم اکبر تویی

ظاهراً آن شاخ اصل میوه است

باطناً بهر ثمر شد، شاخ هست

گر نبودی میل و امید ثمر

کی نشاندی باغبان بیخ شجر

پس بمعنی آن شجر از میوه زاد

گر بصورت از شجر بودش نهاد

* * *

ای تو در پیکار خود را باخته

دیگران را تو ز خود شناخته

این تو کی باشی که تو آن او حدی

که خوش و زیبا و سرمست خودی

مرغ خویشی، صید خویشی، دام خویش

صدر خویشی، فرش خویشی بام خویش

جوهر آن باشد که قائم با خود است

آن عرض باشد که فرع او شده است

گر تو آدم زاده یی چون او نشین

جمله ذرات را در خود ببین

چیست اندر خم، کاندر نهر نیست

چیست اندر خانه کاندر شهر نیست

این جهان خم است و دل چون جوی آب این جهان حجره است و دل شهر عجاب

* * *

تو همی گویی مرا دل نیز هست دل فراز عرش باشد نی به پست
آن دلی کز آسمانها برترست آن دل ابدال یا پیغمبرست
آدمی چون نور گیرد از خدا هست مسجود ملایک زاجتبا

* * *

پس بود دل جوهر و عالم عرض سایه دل چون بود دل را غرض
دل تو این آلوده را پنداشتی لیک دل از اهل دل بر داشتی

* * *

غره گشتی زین دروغین پر و بال پر و بالی کو کشد سوی و بال
پر سبک دارد، ره بالا کند چون گل آلود شد گرانها کند
جهد کن پر را گل آلوده مکن لیک گوشت کر شد و پندم کهن

۸- تجلی حق در آئینه وجود انسانی

و مقام خلافت کلی و مظهریت تامه الهی

پیش در این باره که اجزاء عالم وجود، همه مظاهر اسماء و صفات الهی اند بقدری که مناسب حال و مقام بود گفت و گو کردم؛ در همین فصل که مورد بحث بودهم شمه‌یی در باره عظمت و فضیلت وجود انسان شنیدید؛ اینک می‌خواهم در تکمیل آن مطالب باز در باره انسان و بخصوص «انسان کامل» که مظهر تام جمیع اسماء و صفات الهی و دارای منصب و مقام خلیفه الهی است «وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَائِكَةِ إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً: سورة بقره ج ۱ آیه ۳۰» بحث کنم؛ و باز بر عایت

حال و مقام باختصار می گویم.

عرفا مجموعه عالم وجود را از واجب و ممکن به پنج مرتبه یا پنج بخش تقسیم می کنند که آن را «حضرات خمس» یعنی مراتب پنج گانه وجود می گویند؛ و آخرین مرتبه قوس نزول را که وجود نوع آدمی است حضرت انسان و کون جامع می نامند؛ در مقابل حضرت ناسوت و ملکوت و جبروت و لاهوت؛ و بعضی بجای «ناسوت» عالم ملک در قبال «عالم ملکوت»؛ و بعضی عالم خلق مقابل عالم امر گفته اند نظر بآیه شریفه «أَلَا لَهُ الْخَلْقُ وَالْأَمْرُ: اعراف ج ۸»

و نوع انسان را از آن جهت «کون جامع» یعنی موجود و مخلوق جامع می گویند که نسخه جامعی است از هر چه در جمیع مراتب هستی از مجردات و مادیات، و موجودات زمینی و آسمانی وجود دارد؛ یعنی همانطور که در فصل قبل شنیدید، انسان عالم صغیر است؛ که هر چه در عالم کبیر وجود گرفته است نمونه و نمودارش در نشأه انسانی موجود است بل که هر گاه بنظر عرفانی بنگریم و روحانیت انسان کامل را در نظر بگیریم، انسان، عالم کبیر، و مجموعه هستی همه عالم صغیر است.

و نیز هر جزوی از اجزاء عالم، مظهر اسمی و صفتی مخصوص از اسماء و صفات الهی است؛ و نوع انسان بطور کلی مظهر جمیع اسماء و صفات است؛ یعنی مظهر اسم «الله» است که مستجمع جمیع اسماء و صفات کمال و جمال و جلال الهی است؛ «وَعَلَّمَ آدَمَ الْأَسْمَاءَ كُلَّهَا: سوره بقره ج ۱»، و بسبب همین جامعیت و مظهریت تامه است که تشریف خلافت کلیه الهیه بر قامت او دوخته شده و استحقاق منصب و مقام خلیفه اللهی یافته است؛ و عبارت دیگر حق در هیکل انسانی تجلی کرده

و او را آئینه سر تا پا نمای جلال و جمال خویش ساخته است.
 ای نسخه نامه الهی که تویی ای آینه جمال شاهی که تویی
 بیرون ز تو نیست هر چه در عالم هست در خود بطلب هر آنچه خواهی که تویی

* * *

سالها دل طلب جام جم از مای کرد
 آنچه خود داشت زیگانه تمنا میکرد
 گوهری کز صدف کون و مکان بیرونست
 طلب از گم شدگان لب دریا می کرد^۱

* * *

تا اینجا آنچه در فضیلت گوهر آدمی گفتم، مولوی با دیگر عرفا هم عقیده است؛ جز این که مقام خلافت کلیه و مظهریت تامه الهی را بطبقه و صنفی مخصوص از بشر اختصاص می دهد که در فطرت ازلی معصوم و پاک و جامع صفات و آثار ایزدی خلق شده باشند؛ و همین طایفه اند که باعتقاد او از دیگر اصناف و طبقات بشر از جهت کمال روحانی و داشتن جان و دلی دیگرزاید بر نوع معمول انسانی ممتاز و مستثنی باشند؛ چندانکه گویی بشریت بمنزله جنس منطقی است که در تحت او انواع بسیار قرار گرفته؛ و ممتازترین و برجسته ترین انواعش همان طبقه برگزیدگان حق باشند شامل انبیاء و اولیاء و ابدال و پیران واصل که در اصطلاح ارباب سیر و سلوك «انسان کامل» نامیده می شوند. آن دلی کز آسمانها برترست آن دل ابدال یا پیغمبرست

۱- این دوبیت از حافظ، و رباعی قبل از نجم الدین دایه رازی است متوفی ۶۵۸

کیست ابدال آنکه او مبدل شود خمرش از تبدیل یزدان خل^۱ شود

* * *

هین که اسرافیل وقتند اولیا مرده را ز ایشان حیات است و بقا

* * *

اولیا راهست قدرت از اله تیر جسته باز گرداند ز راه

* * *

پاسبان آفتابند اولیا در بشر واقف ز اسرار خدا

اما آنچه مولوی در باره خلافت و مظهریت تامه الهی و تجلی حق در هیکل انسانی گفته، نمونه اش ایات ذیل است؛ و از این قبیل سخنان در مثنوی شریف و غزلیات مولانا فراوانست.

در دفتر ششم در بیان همان آیه «انی جاعل فی الارض خلیفه» می-

گوید:

چون مراد و حکم یزدان غفور بود در قدمت تجلی و ظهور

پس خلیفه ساخت صاحب سینه یی تا بود شاهیش را آینه یی

پس صفای بی حدودش داد او وانگه از ظلمت ضدش بنهاد او

دو علم افراخت اسپید و سیاه آن یکی آدم دگر ابلیس راه

و جای دیگر در همان مجلد ششم گفته است:

بر دو کون اسب ترحم تاختیم پس عریض آینه یی بر ساختیم

بی چنین آینه این خوبی من بر نتابد هم زمین و هم زمن

۱- خل بفتح خاء نقطه دار و تشدید لام بمعنی سرکه؛ و بکسر خاء، مرادف خلیل بمعنی دوست و رفیق مهربان است؛ و در این بیت قطعاً معنی وضبط اول مراد است

هر دمی زین آینه پنجاه عُرُس بشنو آینه ولی شرحش مپرس
روح را تاثیر آگاهی بود هر که را این بیش، الهی بود
خود جهان جان سراسر آگاهی است هر که بی جانست از دانش تهی است
جانِ اوّل مظهر درگاه شد جانِ جان خود مظهر الله شد
آن ملائک جمله عقل و جان بُدند جان تو آمد، که جسم آن شدند
از سعادت چون بر آن جان برزدند همچو تن آن روح را خادم شدند
مقصود از «جان تو» لطیفهٔ جان و دل و روح ملکوتی آدمی
است که مسجود ملائک است؛ و ملائکه که در نشاء ملکى [بفتح میم
و لام] همه عقل و جان بودند؛ پیش جان آدمی بمنزلهٔ جسم شدند؛ پس
همانطور که تن، خادم روح باشد، ملائکه نیز در پیشگاه روح انسانی
خاضع و خاشع و خادم باشند؛ چرا که در مبحث «نفس ناطقه» دانستیم
که جسم آدمی سایه و پرتوی ضعیف از روح و جان اوست.
و آن ملائکه که خادم تن و جان آدمی باشند، بتفسیر اهل حکمت
و عرفان همین قوای نباتی و حیوانی و انسانی است که گماشتگان و
فرمانگزاران سلطان نفس ناطقهٔ آدمی اند؛ و خود آن قوی نیز چنانکه
در کتب طب و طبیعیات فلسفهٔ قدیم مشروح و مفصل آمده است بقوای
خادم و مخدوم تقسیم می‌شوند؛ ولیکن همهٔ این قوی اعم از خادم و
مخدوم در خدمتگری تحت فرمان نفس ناطقه باشند.

۹- وجدان مغفول و ناخود آگاهی

اصطلاحی است تازه که در کتب فلسفهٔ جدید متداول شده؛ و
چون گوشها با آن مانوس است من نیز همین اصطلاح را بکار بردم؛

و بد نیست که این نکته را گوشزد کنم که هر چند من شخصاً در خصوص کلمات مأخوذ از عربی معتقد نیستم که حتماً باید قواعد صرف و نحو و خط عربی در آنها رعایت شده باشد، و ما نیز آن را مراعات کنیم؛ اما پیش کاسه های گرمتر از آتش که مقید و ملتزم باین حرفها هستند کلمه «مفعول» بتهایی از نظر موازین عربی صحیح نیست، و باید «مفعول عنه» بگویند؛ زیرا که ماده «غفل» در عربی متعدی بنفس نیست بل که فعل لازم است؛ و از فعل لازم، اسم مفعول تام بنا نمی شود، و باید آنرا با متمم حرف جرّ که واسطه تعدیه آن فعل است بیاورند؛ یعنی مثلاً «ممرور به»، و «مغضوب علیه»، و «مخروج به» یا «مخروج الیه» بگویند؛ نه «ممرور» و «مغضوب» و «مخروج» تنها بدون حرف تعدیه.

* * *

مولوی می گوید که در نهانخانه روح، و در پشت پرده تو در توی جان انسانی، احساسات و عواطف و قوای مرموز مستوری است که انسان از آنها غافل و نا آگاه است؛ اما اثر و نشان پای آن قوی و احساسات نهفته درونی، ناچار در اعمال و افعال او نمایان و آشکار می گردد.

و بالجمله عقل و روح انسان خواه و ناخواه مسخر فرمان حاکم باطنی و در تحت سلطه و اطاعت همان احساسات و عواطف درونی پنهانی است، که عوان و محصل و موکل مخفی باشند؛ و بشر را به کارهای نیک و بد و خیر و شر وادار سازند؛ بدون این که خود او از این جبر تکوینی آگاهی و بدان توجه داشته باشد!

و شاید این امر همان عقیده یی باشد که در کتب فلسفه جدید به

فروید Sigmund - Freud ۱۸۵۶-۱۹۳۹ م نسبت می‌دهند و او را مبتکر این فکر قلمداد می‌کنند؛ با این که مولوی شش هفت قرن قبل از «فروید» آن حقیقت را بیان فرموده است در دفتر دوم و ششم مثنوی هست پنهان حاکمی بر هر خرد هر که را خواهد بفن از خود^۱ برد آفتاب مشرق و تنویر او چون اسیران بسته در زنجیر او چرخ را چرخ اندر آرد در زمن چون بخواند در دماغش نیم فن عقل گر عقل دگر را سُخره کرد مُهره زود دارد، وی است استاد نرد

* * *

هر مو کل را مو کل مخفی است ورنه او در بند سگ طبعی ز چیست هر که بینی در زبانی می رود گرچه تنها، با عوانی می رود گر از او واقف بدی افغان زدی پیش آن سلطان سلطانان شدی میر دیدی خویش را ای کم ز مور زان ندیدی آن مو کل را تو کور ناگفته نگذارم که ممکن است ابیات فوق مخصوصاً چهار بیت اول که از دفتر ششم است اصلاً یا ضمناً اشاره بمسأله تدبیر «رب النوع» و «مُثل افلاطونی» یا «عالم اسماء و صفات» و «اعیان ثابته» باشد که در باره آنها پیش سخن گفتیم؛ اما تحقیق این قبیل مسائل میدانی فراختر و مجالی وسیع تر لازم دارد.

۱۰- وحدت وجود و وحدت موجود

مباحثی است که در فصل عقاید فلسفی و کلامی مولوی شروع کردیم؛ دنباله آن را در این فصل ادامه می‌دهیم

مولوی می گوید

مثنوی ما دکان وحدت است غیر واحد هرچه بینی آن بت است
بت ستودن بهر دام عامه را آنچنان دان کالغرائیق العلی^۱
بعد ازین حرفی است پیچاپیچ و دور با سلیمان باش و دیوان را مشور

* * *

۱- توضیحاً «غرائیق» جمع «غرنوق» بضم غین، و «غرائیق» بکسر و ضم غین است بمعنی نوعی از مرغان آبی شبیه «کرکس» که آن را «کلنگ» می گویند، بمعنی شاداب و زیبا و خوش اندام نیز آمده است.

پس «الغرائیق العلی» بمعنی مرغان زیبای عالم بالاست، و گفته مولانا اشاره است به آنچه مابین مفسران در شأن نزول آیه «وما ارسلنا من قبلك من رسول و لانبی الا اذا تمنی القی الشیطان فی امنیته فینسخ الله ما یلقى الشیطان ثم یحکم الله آیاته والله علیم حکیم» : سوره حج ج ۱۷ قرآن کریم معروفست که چون سوره نجم نازل شد و حضرت رسول اکرم این آیت را بر جمع فرو می خواند «افرأیتم اللات والعزی و مناة الثالثة الاخری» ناگهان این جمله نیز بر زبان او جاری شد که گفت: «تلك الغرائیق العلی و ان شفا عتهن لترتجی» که بعداً آن را نسخ کرد، اما در آن موقع مشرکان عرب بسیار خوشحال و خشنود شدند که پیغمبر اکرم با ایشان همداستانی نموده و بتهای معبود آنها را ستوده است، چه یکی از رسوم و آداب حج قریش در عهد جاهلی آن بود که در طواف کعبه می گفتند:

«واللات والعزی و مناة الثالثة الاخری فانهن الغرائیق العلی وان شفاعتهن لترتجی» کتاب الاصلنام کلیبی ص ۱۹ طبع مصر»

علاوه می کنم که در فتح مکه که بسال هشتم هجرت اتفاق افتاد پیغمبر اکرم حضرت علی علیه السلام را مامور کرد تا بتهای جاهلی را بشکست و از کعبه بیرون ریخت.

امنیه در آیه مورد بحث اصلاً صیغه اسم مصدر است بمعنی آرزو و چیزی که در دل آرزو کرده باشند، و ممکن است اینجا بمعنی مجازی تسمیه محل باسم حال، مراد قلب و سویدای قلب باشد که محل آرزوهاست، و بعضی فعل «تمنی» و «امنیه» را در این آیه بمعنی تلاوت تفسیر کرده اند و الله العالم

بحر وحدانی است^۱ فردوز زوج نیست
 ای محال و ای محال اشراك او
 نیست اندر بحر، شرك و پیچ پیچ^۲
 چون که جفت احوال نیم ای شمن
 آن یکی زانسوی وصف است و خیال^۳
 یا چو احوال این دویی رانوش کن
 گوهر و ماهیش غیر موج نیست
 دور از آن دریا و موج پاك او
 ليك یا احوال چه گویم، هیچ هیچ
 لازم آمد مشرکانه دم زدن
 جز دویی ناید بمیدان مقال
 یا دهان بر دوز و لب خاموش کن

* * *

جمله عالم عرض بودند تا
 این عرضها از چه زاید، از صور
 این جهان يك فكرت است از عقل کل
 اندرین معنی بیامد هل اتی
 وین صورهم از چه زاید، از فکر
 عقل کل شاه است و صورتها رسل

* * *

چونکه بی رنگی اسیر رنگ شد
 چون به بیرنگی رسی کان داشتی^۴
 گر تو را آمد بدین نکته سؤال
 این عجب کاین رنگ از بی رنگ خاست
 چونکه روغن راز آب اسرشته اند
 چون گل از خار است و خار از گل چرا
 یا نه جنگ است این برای صحت است
 موسی با موسی در جنگ شد
 موسی و فرعون کردند آشتی
 رنگ، کی خالی بود از قبل و قال
 رنگ، با بی رنگ، چون در جنگ خاست
 آب با روغن چرا ضد گشته اند
 هر دو در جنگند و اندر ماجرا
 همچو جنگ خرفروشان صنعت است

۱- وحدانت، خ

۲- شرك پیچ پیچ، خ

۳- آن یکی زانسوی اوصاف و حال، خ

۴- چون دو رنگی از میان برداشتی، خ

یانه این است و نه آن، حیرانی است گنج باید جست این ویرانی است

* * *

موسی و فرعون در هستی تست	باید این دو خصم را در خویش جست
تا قیامت هست از موسی نتاج	نور دیگر نیست، دیگر شد سراج
این سفال و این فتیله دیگرست	لیک نورش نیست دیگر، زان سرست
گر نظر در شیشه داری گم شوی	زانکه از شیشه است اعداد و دوی
ور بظر بر نور داری وارهی	از دویی و اعداد جسم ای منتهی

* * *

ابیاتی که اینجا برای شما خواندم؛ و نظایر آن را در گفته های قبل هم شنیدید و بعد از این نیز خواهید شنید؛ نمونه یی است از گفته ها و عقاید و افکار مولوی درمسأله وحدت وجود و وحدت موجود؛ که چون مابین صوفیه و متشرعان سروصدای مشاجره و اختلاف راه انداخته بر سر زبانها افتاده است؛ اما باعتقاد من آن همه قیل و قال و جار و جنجال و بحث و جدال مورد نداشته و همه ناشی از اختلاف در فهم مراد و مقصود اصلی در تفسیر «وحدت» و «اتحاد» بوده و حکم نزاع لفظی را داشته است؛ و اگر حسن تفاهم در کار بود و هر دو طرف سخن یکدیگر را بدرستی فهم کرده بودند اختلاف از میان بر می خاست؛ و همان بود که مولوی فرموده است: «چون به بی رنگی رسی کان داشتی»؛ یا:

چون دورنگی از میان برداشتی موسی و فرعون کردند آشتی

جمعی از علمای روحانی مذهبی؛ از جمله مقدس اردبیلی [ملا محمد متوفی ۹۹۳ هـ ق] مؤلف کتاب آیات الاحکام که بعقیده من

بهترین کتب این موضوع است؛ و من جزوۀ درس آیات الاحکام را در کلاس دکتری دانشکده حقوق که اولین بار در چندین سال قبل تشکیل شده بود بیشتر از روی همین کتاب تهیه و تدریس می کردم؛ و مؤلفش در فقاہت و تقوی و تصلب در دینداری جزو افراد شاخص سرشناس فرقه امامیه و بین دانشمندان روحانی ضرب المثل است، در حواشی که بر بخش الہیات شرح تجرید نوشته قائل به «وحدت وجود» شده است. از مقدس اردبیلی و امثال او گذشته خود ملاصدرا و حاجی سبزواری که در قرون متاخر از معتقدان جدی وحدت وجود و اشتراك معنوی وجودند، و مبانی آنرا تشیید نموده اند هر دو در تدین و زهد و تقوی و تصلب مذهبی مقام شامخ داشتند؛ چندانکه نظایر آنها در زمانشان بسیار عزیز و نادر الوجود بود.

از آن هم گذشته، استادانی که خود ما در فلسفه داشتیم، با داشتن عقیدۀ وحدت و اشتراك وجود؛ دارای عالی ترین مقام دینداری و تزهد و پرهیزکاری بودند، چندانکه در خلق منصب پیشوایی و مقتدائی داشتند.

با وجود اینها نمیدانم مردم عامی بحت بسیط، و پاره‌یی از درس خوانده‌های عامی که خطرشان از عامیان درس ناخوانده بیشتر است از کلمۀ «وحدت وجود» چه درك کرده که آنرا ملاك كفرو زندقه والحاد شمردہ؛ و معتقدان این اصل را که بقول خودشان بحقیقت توحید رسیده و توحید ذات و صفات و افعال باری تعالی را از ہمة طوائف بہتر دریافته باشند، کافر و ملحد خوانده و مردود دانستہ اند!

البتہ منکر بحث و گفت و گوی علمی نمی توان شد؛ ہر قدر می -

خواهید در این مسائل از نظر علمی بحث و غوررسی و مناظره و مجادله کنید؛ اما در هر مبحثی و در پیرامون هر مطلبی؛ بی سبب و بدون مناسبت پای دین و مذهب را پیش کشیدن، و تهمت کافری و بددینی را دستاویز و حربۀ قاطع برای غلبه و فیروزی خود، و سرکوبی و از میدان بدر کردن حریف طرف بحث و مناظره ساختن، کار اهل علم و دیانت نیست؛ از کرامت اخلاق انسانی و مردمی و انصاف هم دور است!

* * *

باز هم اگر محل شبهه و اعتراض آن جماعت در مسأله «وحدت موجود» عرفاً، یا «اشترک معنوی وجود مابین واجب و ممکن» بود که در کتب فلسفه مطرح است راه بجایی می برد؛ چرا که انصافاً مسأله بسیار لطیف دقیق کشف و شهود عرفانی؛ و مزله اقدام و افزونتر از گنجایش فهم و ادراک عوام است؛ خواه درس خوانده باشند و خواه امی مکتب ندیده؛ چه عادت عقول نارسا و افکار ناپخته این است که چون از درک امری عاجز و ناتوان می شوند و احاطۀ علمی و شهودی بدان نمی یابند آن را تکذیب می کنند، و گوینده و معتقدش را دروغ-گوی و دروغ زن می خوانند.

آیه کریمه قرآن مجید است «بَلْ كَذَّبُوا بِمَا لَمْ يُحِيطُوا بِعِلْمِهِ سَوْءَ يونس ج ۱۱»؛ و نیز «وَإِذْ لَمْ يَهْتَدُوا بِهِ فَسَيَقُولُونَ هَذَا إِنْ فِكْ قَدِيمٌ احقاف ج ۲۵».

و بعقیده ما فصل الخطاب در این قبیل مسائل، دلیل و برهان است یا کشف و شهود و عرفان؛ نه سفسطه و استحسان، یا تهمت سستی مذهب و ضعف دین و ایمان.

ذوق المتالیهین

وحدت وجود کثرت موجود

حالا که سخن به اینجا رسید يك نکته دیگر را بر گفته‌های خود می‌افزایم؛ باین قرار که مسأله «وحدت وجود» یا «وحدت موجود» و «اشتراک معنوی وجود» ملازمه ندارد؛ یعنی چنان نیست که هر کس قائل بوحدت وجود شد، ناچار قائل بوحدت موجود نیز شده باشد. چه، در میان فلاسفه خودمان در مشرب «ذوق المتالیهین» اشخاص برجسته‌یی مانند ملاجلال دوانی [جلال الدین محمد بن سعد الدین اسعد دوانی متوفی ۹۰۷ هـ ق] حکیم بارع نامدار قرن نهم و دهم هجری صاحب حواشی جلالیه را داریم که معتقد بوحدت وجود و کثرت موجود شده‌اند؛ باین شرح که می‌گویند وجود امری است واحد و قائم بذات، دارای وحدت حقه حقیقه که هیچ قسم کثرت نوعی یا فردی یا اختلاف درجات و مراتب ضعف و شدت و نقص و کمال و امثال آن در آن حقیقت راه ندارد؛ و کثرت مخصوص ماهیات است؛ اصالت در تحقق و جعل را هم این طایفه بماهیت اختصاص می‌دهند نه بوجود.

می‌گویند حقیقت وجود اصلاً از ماهیات جدا است؛ و مابین آنها مابین ذاتی است؛ و این که ماهیات را «موجود» می‌گوئیم؛ و «هستی» بدانها نسبت می‌دهیم، نه از این جهت است که معروض هستی و متلبس وجود شده باشند؛ بل که صفت «موجود» در این مورد بمعنی منسوب بوجود؛ و در واقع نفس الامر مانند صیغه نسبت «لابن» و «تامر» است بمعنی شیرفروش و خرما فروش؛ و مثل کلمه «شمس» است در «ماء شمس» یعنی آبی که آفتاب خورده و از تابش خورشید گرم شده

باشد.

خلاصه عقیده ذوق المتالیهین بگفته ملاجلال دوانی این است که حقیقت وجود قائم بذات یگانه خود وجود است بوحده حقه حقیقه؛ و کثرت، مربوط بماهیات است؛ و اطلاق «موجود» بر ماهیات، باین معنی است که منسوب به وجودند؛ نه این که معروض «وجود» باشند؛ و حصه و بهره‌یی از حقیقت هستی و وجود در آنها باشد؛ اما خود «وجود» را «موجود» می‌گوییم باین معنی که نفس وجود است بحمل اولی ذاتی؛ نظیر قضیه حملیه «البیاض ابیض» و «السواد اسود» و امثال آن.

تفسیر وحدت وجود

حال بینم که اصلاً وحدت وجود و وحدت موجود بچه معنی است؛ اول بار وحدت وجود و بعد از آن وحدت موجود را بطور خلاصه و مختصر تفسیر می‌کنم

۱- وحدت وجود که گروهی کثیر از عرفا و صوفیه و فلاسفه الهی و اشراقی گفته و بدان معتقد شده‌اند، باین معنی است که «وجود» که آن را بفارسی خودمان «هستی» می‌گوییم یک حقیقت است نه حقایق متباین چنانکه جمهور فلاسفه مشائی گفته‌اند.

و وحدت وجود، وحدت حقیقه است؛ یعنی وجود، عین وحدت است بدون این که احتیاج بواسطه در عروض یا واسطه در ثبوت و اثبات داشته باشد؛ و نیز از نوع وحدت عددی یا وحدت نوعی و جنسی و امثال آن نیست؛ بل که مانند وحدت ذات یگانه واجب الوجود است که هیچ قسم کثرت ذهنی یا خارجی در آن راه ندارد؛ و

از این جهت است که می گویند واجب الوجود، صرف وجود، و نفس وجود است، و ماهیت او، عین تحقق و انیت است.

و بالجمله می گویند وجود، يك حقیقت بیش نیست؛ و همان حقیقت واحد فرد یگانه است که باختلاف درجات و مراتب شدت و ضعف، و نقص و کمال، و فقر و غنی، و قلت و کثرت، در سراسر موجودات از واجب و ممکن سریان دارد.

و در این جهت وجود را به «نور» تشبیه می کنند؛ باین مناسبت که نور نیز يك حقیقت است که بر حسب شدت و ضعف و قلت و کثرت در درجات و مراتب مختلف ظاهر می شود؛ پس اختلاف مراتب وجود نیز مانند اختلاف درجات و مراتب نور است.

بل که می گویند وجود، عین حقیقت نور است؛ چرا که در تعریف «نور» می گوئیم آنست که ظاهر بذات و مظهر غیر باشد [به ضم میم و کسر هاء بصیغه اسم فاعل اظهار]؛ و این خاصیت کاملاً و حقیقه در وجود، موجود است؛ برای این که خود او ذاتاً ظاهر و آشکار است؛ مایه و منشأ ظهور ماهیات نیز هست؛ و اختلاف صور و اشکال موجودات، یا اختلاف مظاهر وجود همه بسبب همان ماهیات است که تباین و تغایر ذاتی با یکدیگر دارند اعیان همه شیشه های گوناگون بود

کافتاد در او پرتو خورشید وجود

هر شیشه که بود سرخ یا زرد و کبود

خورشید در او، بآنچه او بود نمود

خلاصه این که می گویند وجود در عین وحدت حقیقه، همچون

کلی مشکک است؛ اما به تشکیک خاص که مابه الامتیازش عین مابه - الاشتراك باشد؛ یعنی اختلاف مراتب و درجات وجود بسبب شدت و ضعف و نقص و کمال همان وجود است نه شایبه امر دیگر؛ چنانکه اختلاف درجات نور نیز بسبب شدت و ضعف همان نور است نه مداخله امر دیگر^۱ گفته مولوی را در تشبیه نور و مراتب نور می خوانم:

همچو آن يك نور خورشید سما صد بود نسبت بصحن خانه ها
ليك يك باشد همه انوارشان چون که برگیری تو دیوار از میان

* * *

۱- در این باره نکته‌یی است که سر بسته و مختصر می گویم و می گذرم؛ ممکن است بگوییم که اختلاف مراتب «نور» بسبب صرف نور نیست. بل که سببش آمیزش با ظلمت است چرا که هر قدر از منبع و کانون نور، دورتر شویم، آمیزش و انگیزش غبار ظلمت بیشتر می شود، بل که همان دور شدن از سرچشمه نور، عین تیرگی و ظلمت است. و همچنین اختلاف مراتب وجود و شدت و ضعف و نقص و کمال آن به واسطه آمیزش و اختلاط با ماهیات است، چرا که وجود در مقام تصور عقلی و تجزیه و تحلیل ذهنی امری است جدا، که عارض ماهیت می شود؛ اما در تحقق خارجی با ماهیت متحد است؛ و از قواعد مسلم است که آثار و لوازم دوشیئی متحد، بیکدیگر سرایت می کند «حکم احد المتحدین یسری الی الآخر»

پس اختلافی که در مراتب وجود پدید می شود، بسبب اختلاط و اتحاد نور وجود با ظلمت ماده و ماهیت است که منشأ و مشارکثرت و اختلاف و مباینت است؛ و آنجا که صرف وجود و هستی مطلق بحت بسیط خالص و بکلی پاک و منزّه از شایبه کثرت و ماده و مدت باشد؛ مقام علت اولی و واجب الوجود است که ماهیت او عین انیت است. و بنا بر آنچه گفتیم تشکیک در وجود و نور هم از قبیل تشکیک عام می شود نه تشکیک خاص.

باز بنظر بعض حکمای متأخر اگر «اختلاف مظاهر» بجای «اختلاف مراتب» در وجود گفته شود شاید اولی و انسب باشد، اگرچه در حقیقت عقلی و فلسفی ما بین «مراتب» با «مظاهر» در این مورد چندان تفاوت و فرق نیست والله العالم

نور هر دو چشم نتوان فرق کرد چون که بر نورش نظر انداخت مرد
ده چراغ ار حاضر آری در مکان هر یکی باشد بصورت غیر آن
فرق نتوان کرد، نور هر یکی چون بنورش روی آری بی شکی

* * *

این سفال و این فتیله دیگرست لیک نورش نیست دیگر، زان سراسر است
گر نظر در شیشه داری گم شوی رانکه از شیشه است اعداد و دوی
ور نظر بر نور داری واره‌ی از دویی و اعداد جسم ای منتهی

* * *

او چون نور است و، خرد جبریل او آن ولی کم از او، قندیل او
و آنکه زین قندیل کم مشکات ماست نور را در مرتبت، ترتیبهاست

اصالت وجود و اعتباری بودن ماهیات و تعینات امکانی

توضیحاً کسانی که معتقد بوحدت وجودند، اکثر قائل به اصالت وجود نیز هستند؛ اتفاقاً جمعی از محققان فلاسفه مشائی نیز به اصالت وجود و اعتباری بودن ماهیات گرویده‌اند؛ یعنی می‌گویند که اصل در تحقق و فعلیت خارجی؛ و آنچه ذاتاً متعلق جعل علت اولی واقع شده همان وجود است؛ و ماهیات و تعینات همه امور اعتباری است که از حدود و مراتب وجود انتزاع می‌شود؛ و بقول گلشن راز:

وجود اندر کمال خویش ساری است تعینها امور اعتباری است
چو ممکن گرد امکان بر فشاند بجز واجب دگر چیزی نماند
آنچه گفتیم راجع به «وحدت وجود» بود؛ اکنون بتفسیر «وحدت موجود» می‌پردازیم.

تفسیر وحدت موجود

۲- وحدت موجود عرفا و صوفیه که از بعض جهات با مسألة «اشتراک معنوی وجود» فلاسفه مرتبط می شود، ایس است که مفهوم هستی يك مصداق حقیقی بیشتر ندارد، و در سرتا پای عالم وجود يك موجود بیشتر نیست که در آینه های رنگارنگ ماهیات و تعینات و مظاهر مختلف جلوه گر و نمودار شده است؛ و هرچه جزئیکی ببیند و توهم کنند؛ از قبیل دو بینی چشم احوال است.

این رباعی را از بزرگ استاد فلسفه خود رضوان الله علیه بخاطر دارم که در مبحث وحدت و اشتراک وجود مکرر می خواند

موجود بحق واحد اول باشد باقی همه موهوم و مخیل باشد
 هر چیز جز او که آید اندر نظرت نقش دومین چشم احوال باشد

و همان موجود واحد حق است که بظهور نورانی در پیکر عالم وجود سریان دارد «حق جمله جهانست و جهان جمله بدن»؛ بطوری که هیچ موجودی از جلوه و ظهور او خالی نیست؛ و آن موجود هم از عالم مشهود بیرون نیست؛ عین موجودی مخصوص هم نیست «وهو معکم این ما کنتم سورة حدید ج ۲۷» و «آینما قولوا فتم وجه الله: بقره ج ۱» و «نحن اقرب

۱- یعنی حضرت برهان الحکماء و المتالیهین و اسوة العلماء الراسخین الحکیم الصمدانی و العارف الربانی آقا شیخ محمد خراسانی متوفی شب اول ذی الحجه سنه ۱۳۵۵ هـ ق موافق سال ۱۳۱۵ شمسی هجری رحمة الله علیه که خاتم مدرسان فلسفه در اصفهان بود و در تکیه ملک تخت فولاد نزدیک استادالاساتید آخوند ملا محمد کاشانی متوفی ۱۳۳۳ هـ ق مدفونست نورالله مرقدهما.

إِلَيْهِ مِنْ حَبْلِ الْوَرِيدِ: سورة ق ج ۲۷؛ و در روایت است که در وصف خداوند عالم سبحانه و تعالی گفتند «دَاخِلٌ فِي الْأَشْيَاءِ لِأَبَالِمَمَازَجَةٍ وَخَارِجٌ عَنِ الْأَشْيَاءِ لِأَبَالِمَزَايِلَةٍ»^۲.

مولوی می‌گوید:

این چه باد است اندر آن خرد استخوان
که پذیرد حرف و صوت قصه خوان
استخوان و باد رو پوش است و بس
در دو عالم غیر یزدان نیست کس
مستمع او ، قائل او ، بی احتجاب
زانکه الاذن من رأس ای مُثَاب
جمله «الاذنان من الراس» حدیث نبوی است که بعض فقهای عامه
بدان تمسك جسته‌اند در وجوب مسح گوشها در وضو؛ یعنی دو گوش
جزو سر است.

خدا رحمت کند استاد ماضی ما [مرحوم آقا شیخ محمد خراسانی]
و باقی و مؤید و منصور بدارد حضرت استاد حاضر زنده ما [علامة -
العلماء حاج آقا رحیم ارباب اصفهانی] دامت برکاته العالیه را که از هر
دو شنیده‌ام که فرمودند همه نزاعها و قیل و قالها و جنگ و جدالهای
علمی و مذهبی عرفا و متشرعان، بر سر يك كلمه «از» است؛ که بگوییم
«عالم همه اوست»، یا بگوییم «عالم همه از اوست»؛ عارف صوفی
جمله اول را ؛ و اهل ظاهر جمله دوم را می‌گویند.

۲- منسوبست بحضرت مولانا امیرالمومنین علی علیه السلام.

این که مولوی گفت «در دو عالم غیر یزدان نیست کس» یا در جای دیگر می گوید:

جمله تصویرات، عکس آب جوست چرخ بمالی چشم خود، خود جمله اوست
از نظر و جنبه عرفانی است؛ و گاه هم از دیدگاه و منظر ظاهری
سخن می گوید؛ چنانکه در این بیت از غزلیات دیوان کبیر اوست
در غیب هست عودی، کاین عشق از اوست دودی
یک هست نیست رنگی، کز اوست هر وجودی
گفته است «هر وجودی، از اوست» نه این که «هر وجودی عین
اوست.»

تشبیهات و تمثیلات وحدت موجود

بهترین مثال علمی برای تشریح و توضیح «وحدت موجود» قاعده
«النفس فی وحدته کل القوی» و مسأله «بسیط الحقیقة کل الاشیاء ولاشیء
منها» و امثال این اصول و قواعد عرفانی و فلسفی است که بعداً اشاره
خواهیم کرد؛ اما برای توضیح و تقریب بذهن مبتدیان بهترین مثالش
همان «نور» و مراتب نور است که در «وحدت وجود» گفتیم؛ اما عرفا
در نوشته های خود گاهی آن را به «قطره و دریا»؛ یا «دریا و موج و حباب»
و گاهی به «آب و سراب» و «ذره و خورشید» و «سایه و خورشید» و
«ظل و شاخص» و امثال آن نیز تشبیه کرده اند.

مولوی در این خصوص هم تشبیه بدیع لطیفی دارد؛ باین قرار
که وحدت موجود و کثرت ماهیات و تعینات اعتباری را، به آب جوی
و نقوش و صور مختلف ناپایدار که در آب منعکس می شود مانند کرده

است؛ بشنوید که از تحقیق عرفانی گذشته در هنر شعر و شاعری نیز بی
مانند است

جمله تصویرات، عکس آب جو است چون بمالی چشم خود خود، جمله او است
باز عقلش گفت بگذر زین حول خل دوشابست، و، دوشابست خل
و قبل از این دو بیت با تشبیه و شیوهٔ نغز دیگر؛ و اشاره به
مسألهٔ تجدد امثال و حرکت جوهریه؛ و بقاء اصل محفوظ که در همه
احوال تجدد و حرکت ثابت و باقی است، می گوید:

آب مبدل شد درین جو چند بار	عکس آن خورشید، دایم برقرار
خوبرویان آینه‌ی خوبی او	عشق ایشان، عکس مطلوبی او
هم باصل خود رود این خدوخال	دایماً در آب، کی ماند خیال

تمثیل سریان وجود در موجودات به نقطه و حروف و کلمات

برای این که مسألهٔ وحدت وجود، و سریان نور وجود در
جميع موجودات، و ظهور حق یگانه در مظاهر گوناگون، و حقیقت
وحدت در کثرت، و امثال این دقایق عرفانی و فلسفی بذهن تقریب
شود مثالی محسوس‌تر و بفهم نزدیکتر داریم؛ و آن عبارت است از
تمثیل نقطه نسبت بحروف و کلمات؛ باین قرار که می‌گوییم:
مثل آن امور، مثل نقطه است در تشکل و ظهور صور و اشکال
مختلف بی‌نهایت حروف و کلمات.

چه هر گاه درست دقت کنیم جميع حروف و کلمات، از نقطه
تشکیل می‌شود؛ و همان نقطه است که بصور و مظاهر و اشکال گوناگون

حروف و کلمات ظهور می کند؛ چنانکه اگر نقطه را برداری، همه حروف و کلمات از بین می روند.

همچنین هرگاه نور وجود از کلمات وجودی برگرفته شود همه موجودات، فانی و نیست و نابود می شوند «اگر نازی کند باشند از هم جمله قالبها»؛ «كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ»؛ «كُلُّ مَنْ عَلَيْهَا وَ يَبْقَى وَجْهَ رَبِّكَ ذُو الْجَلَالِ وَالْإِكْرَامِ: سورة الرحمن، ج ۲۷».

ارتباط وحدت وجود و وحدت موجود

با قاعده عرفانی فلسفی

بسيط الحقيقة كل الاشياء و لاشيء منها

این نکته را برای کسانی که اهل عرفان و فلسفه اند علاوه می کنم که مسئله وحدت وجود و وحدت موجود؛ و کثرت ماهیات و تعینات و ظهور حق اول تعالی شأنه در مظاهر موجودات؛ و امثال این مطالب که از عرفا و صوفیه شنیده می شود؛ از یک جهت ارتباط پیدا می کند با قاعده کلی عرفانی و فلسفی که می گویند «بسيط الحقيقة كل الاشياء و لاشيء منها» و اساس و پایه آن قاعده نیز مسئله «وحدت در کثرت» و «کثرت در وحدت» است؛ که در اصطلاح عرفا جمع و فرق و اجمال و تفصیل و حد و محدود و رتق و فتق و لف و نشر نیز می گویند؛ البته نه آن لف و نشر که که در صنایع بدیعی ادبی شنیده اید، بل که لف و نشر وجودی تکوینی؛ که در آیه شریفه است: «كُتِبَ الْحِكْمَةُ آيَاتِهِ ثُمَّ فَصَّلَتْ مِنْ لَدُنْ حَكِيمٍ خَبِيرٍ سورة هود ج ۱۱» و نیز «أَوَلَمْ يَرِ الَّذِينَ كَفَرُوا أَنَّ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ كَانَتَا رَتْقًا فَفَتَقْنَاهُمَا؛ سورة انبياء ج ۱۷»؛ گفته مولوی را باز تکرار می کنم:

منبسط بودیم و یک‌گوهر همه بی سر و بی پا بدیم آن سر همه
 چون بصورت آمد آن نور سره شد عدد چون سایه های کنگره
 کنگره ویران کنید از منجنیق تا رود فرق از میان این فریق
 قاعده «بسیط الحقیقه» که اشاره کردیم مبتنی بر وحدت وجود و
 وحدت موجود و تجلی حق در مظاهر موجودات؛ و لف و نشر عالم
 وحدت در کثرت و کثرت در وحدت؛ و مسأله اتحاد وجود واحد مطلق
 با موجودات متکثره است؛ از این جهت که مقام بساطت حقیقی مقام
 اجمال و مرتبه جمع و لف حقایق متکثره در وحدت است؛ و همان بسیط
 حقیقی است که در مقام نشر و تفصیل با موجودات متحد، و بعبارت
 روشن‌تر در موجودات ظاهر و متجلی می‌گردد؛ بدون این که عین موجودی
 خاص شده و در حصه‌یی از وجودات عینی، محصور و محدود افتاده
 باشد؛ همان‌طور که نفس ناطقه در جمیع قوی و حواس انسانی و حیوانی
 ظاهر، و با آنها در مقام ظهور متحد میشود؛ بدون این که در قوه‌یی
 مخصوص، مشخص و محدود شده باشد.

و از جمله فروع و نتایج قاعده «بسیط الحقیقه» قاعده دیگری
 است که می‌گویند «عقل بسیط اجمالی خلاق عقول تفصیلیه است»؛ و کسی
 که با فلسفه آشناست این قاعده را در متون کتب فلسفی بسیار دیده و
 مکرر خوانده باشد.^۱

تمثیل وحدت موجود

وسریان و اتحاد ظهوری حق با موجودات
به نفس ناطقه و قوای مدر که و محرکه انسانی

چنانکه اشاره کردم بهترین مثال برای وحدت موجود و ظهور و تجلی حق تعالی در موجودات؛ که بسیاری از عرفا آن را «سریان وجود» و «اتحاد وجودی» و «اتحاد ظهوری» یا «اتحاد ظاهر و مظهر» تعبیر کرده؛ و بعضی آن را «حلول و اتحاد» گفته اند؛ همان نفس ناطقه انسانی است؛ «وَفِي أَنْفُسِكُمْ أَفَلَا تُبْصِرُونَ: سورة ذاریات ج ۲۶»؛ با رعایت قاعده فلسفی عرفانی «النفس فی وحدته کل القوی» که حاجی سبزواری همان را بنظم در آورده و گفته است:

النَّفْسُ فِي وَحْدَتِهِ كُلُّ الْقَوَى وَفِعْلُهَا فِي فِعْلِهِ قَدَانَطَوَى
یعنی «قَدَانَطَوَى فِعْلُ الْقَوَى فِي فِعْلِ النَّفْسِ»؛ و مقصود این است که قوای طبیعی و حیوانی و انسانی، اعم از مدر که و محر که، و ظاهری و باطنی آنچه در انسان موجود است، همه بطور کلی، مظاهر نفس ناطقه اند و همان نفس است که در عین وحدتش که ظل وحدت حقه حقیقه نورانی الهیه است، بصورت قوای ادراک و حرکت؛ هر کجا بحالتی و صورتی که مناسب و درخور مقام باشد تجلی می کند، و با آن قوه در مرتبه ظهور، متحد می شود.

از باب مثال قوه متوهمه و متخیله انسانی، همان نفس ناطقه است که در مرتبه قوه وهم و خیال ظهور کرده؛ و همچنین قوای حس و حرکت و نمو و تغذیه، همان نفس است که در این مراتب تجلی نموده و با مظاهر خود در مقام جلوه و ظهور متحد شده است.

پس باید گفت که قوای انسانی همگی از شئون و مراتب ظهور و تجلی نفس ناطقه‌اند؛ همانطور که گروهی از عرفا و فلاسفه در باب علت و معلول گفته‌اند که «علیت به‌تثان» است؛ و مسلم است که وجود بر همه تعینات، سابق و مقدم است.

شیخ فریدالدین عطار در صفت انسان می‌گوید:

قدسیان یکسر سجود کرده‌اند جزو و کل، غرق وجودت کرده‌اند
جسم تو جزو است و جانت کل کل خویش را قاصر مبین در عین ذل
تن ز جان نبود جدا عضو از دست جان ز کل نبود جدا، جزوی از دست
بد نیست که برای توضیح بیشتر در قاعده «النفس فی وحدته کل القوی»
عبارت شیخ محیی‌الدین ابن عربی را از کتاب فتوحات مکیه او نقل کنیم:
«النفس الناطقة هی العاقله والمتفکرة و المتخیلة والحافظة
والمصورة والمغذیة والمنمیة والجازبة والدافعة والهاضمة والماسکة
والسامعة والباصرة والطاعمة والمستنشقة واللامسة والمدركة لهذه الامور
و اختلاف هذه القوی و اختلاف الاسماء لیست بشیء زائد علیها بل هی
عین کل صورة»

باری مسأله وحدت موجود، و سریان و اتحاد ظهوری حق با موجودات و اتحاد ظاهر و مظهر و مسأله وحدت در کثرت که عرفا و حکمای الهی گفته‌اند، عیناً مثل همان ظهور و اتحاد نفس ناطقه است با قوی که بیان آن را از شیخ محیی‌الدین شنیدید.

سابقه تاریخی وحدت وجود و وحدت موجود

مسأله وحدت وجود و وحدت موجود در فلسفه یونان و هند،

سابقہ طولانی دارد؛ ومخصوصاً اعتقاد بہر دواصل و نیز مسئلہ حلول و اتحاد کہ آن را در واقع از توابع و فروع همان دو اصل باید شمرد، جزو مبانی وارکان اساسی عمدہ فلسفی ومذہبی ہندوان است؛ کہ ابوریحان بیرونی در کتاب الہند آن را کاملاً تحقیق کردہ و در آن بارہ فصلی بسیار مہم و پر مغز وعالمانہ نوشتہ؛ وعقیدہ ہندوان را با مشرب تصوف اسلامی نیز مقایسہ نمودہ است [باب سوم ج ۱ ص ۲۴ کتاب الہند طبع ہندوستان؛ تحت عنوان «فی ذکر اعتقادہم فی الموجودات العقلیۃ والحسیۃ»]

بدنیست بخشی از عبارات ابوریحان را در این بارہ بشنوید
«ومینہم من کان یرى الوجود الحقیقی لیلعلتہ الاولی فقط لا یتغنائہا بذاتہا فیہ و حاجتہ غیر رھا الیہا؛ وأن ماہو مفتقر فی الوجود الی غیرہ فوجودہ کالخیال غیر حق والحق هو الواحد الاول فقط؛ و ہذا رأی السوفیۃ [یعنی الصوفیۃ] وہم الحکماء: ص ۲۴».

وکذلك ذهبوا الی أن الموجود شیء واحد وأن العلة الاولی تترا یا فیہ بصور مختلفہ وتحل قوتہا فی أبعاضہ بأحوال متباینتہ توجب التغاير مع الاتحاد: ص ۲۵»

جای دیگر در مقدمہ کتاب الہند نیز اشارہ می کند کہ صوفیہ و بعض طوائف مسیحی با ہندوان در عقیدہ «حلول و اتحاد» موافق اند.
ولا ذکر مع کلام مہم (یعنی کلام الہند) کلام غیر ہم الآن یدعون للصوفیۃ اولاً حید اصنافاً صاری لتقارب الأمر بین جمیعہم فی الحلول والاتحاد ص ۵».

اما این که آن افکار و عقاید از کجا و در چه تاریخ مابین فرق اسلامی و مخصوصاً طایفه صوفیه راه یافته؛ بظن قوی محتمل است که سرچشمه اش همان فلسفه و مذهب بودایی هند باشد که می دانیم در حوزه بلخ محل بتکده نوبهار، و دیگر بلاد و نواحی شرقی و جنوبی ایران از روزگاران قدیم پیش از اسلام رواج داشته؛ و تا چندی پس از اسلام نیز مخصوصاً در بلخ و نواحی آن باقی بوده است؛^۱ چه فتح بلخ بدست مسلمانها بنا بر معروف در عهد ولید بن عبدالملک اموی ۸۶-۹۶ بسرمداری قتیبه بن مسلم باهلی اتفاق افتاد که فاتح خوارزم و دیگر بلاد ماوراءالنهر نیز بود؛ و ابوریحان بیرونی از اعمال فطیع شنیع او بویژه قتل عام علما و دانشمندان و سوختن کتب و از بین بردن فرهنگ ایرانی باستانی خوارزم، سخت ملول و متأثر است.^۲

پس ممکن است که عقیده وحدت وجود و وحدت موجود، و حلول و اتحاد، و تجسد لاهوت در ناسوت، و حلول یا ظهور روح الوهیت در هیاکل بشری و امثال این عقاید، از همان سرچشمه آب گرفته، و بواسطه ایرانیان در حوزه اسلام و مابین فرق اسلامی نفوذ و نشر کرده باشد.

قدیمترین اثر این افکار در اسلام تا آنجا که ما اطلاع داریم؛ مربوط به نیمه اول سده اول هجری است که مردی بنام عبدالله بن سبا مؤسس فرقه سبائیه که مانند فرقه نصیریّه از غلات شیعه شمرده می شوند سخن از مقام الوهیت و خدایی علی علیه السلام بمیان آورد؛ یعنی معتقد بود که

۱- رجوع شود بکتاب الهند ابوریحان، ص ۱۵ طبع هندوستان

۲- آثار الباقیه ص ۳۵، ۳۶، ۴۸

روح الوهیت در پیکر علی علیه السلام حلول کرده و با او در مقام وجود متحد شده است.

فرقه سپید جامگان [= مبیضه] پیروان مقنع [هاشم بن حکیم مروی خراسانی] که در مرو خراسان ظهور کرد و عاقبت در جنگ با سپاه مهدی عباسی ۱۵۸-۱۶۹ هـ ق، بنو شته ابن اثیر و بعض دیگر مورخان در سال ۱۶۱ و بقول ابوریحان در آثار الباقیه بسال ۱۶۹ هـ ق بقتل رسید^۱ هم از مدعیان و اصحاب مذهب حلولیه و اتحادیه و تجسد الوهیت در بشر بود «و ادعی الالهیه و آنه تجسد ر لیس لأحد آن یَنظُر الیه قبل التجسد: آثار الباقیه ص ۲۱۱»

چنانکه اشاره کردم مسأله حلول و اتحاد و تجسد لاهوت در ناسوت و متحد شدن وجود ممکن با واجب، از فروع و توابع وحدت وجود و وحدت موجود است؛ یعنی اتحاد الوهیت با بشریت و حلول روح ربوبی در هیکل انسانی، جز با فرض اصل وحدت وجود و وحدت موجود معقول نیست؛ چرا که اتحاد حقیقی دوشیئی که تباین و تغایر ذاتی با یکدیگر داشته باشند عقلا محال و ممتنع است.

و این اصل را که گوشزد کردم باید مابین جمیع فرق و طوایف حلولی و اتحادی از قبیل فرقه رزاقیه و ابومسلمیه و راوندیه و امثال ایشان که در

۱- مشهور مابین مورخان این است که ظهور «المقنع» در عهد مهدی عباسی بسال ۱۵۹ و قتل او در جنگ با سپاهیان اسلام در سال ۱۶۱ هـ ق واقع شده؛ اما ابوریحان در آثار الباقیه دوره استیلای او را ۱۴ سال و قتل او را بسال ۱۶۹ نوشته است «و استولی اربع عشرة سنة حتی حوضر و قتل فی سنة تسع و ستین و مائة للهجرة: ص ۲۱۱».

کتاب ملل و نحل اسامی و معتقدات ایشان درج شده است، تعمیم داد. خلاصه این که از همان وقت که آن عقاید در مذاهب متفرقه وجود داشت، حقیقت وحدت وجود و وحدت موجود نیز در آن نهفته و مندرج بود.

علاوه می‌کنم که مسألة «فناء فی الله» و «بقاء بالله» که ما بین طوایف صوفیه و ارباب سیر و سلوک، و از جمله در گفته‌های خود مولوی مصطلح و بسیار متداول است؛ نیز بدون اصل وحدت حقیقی و اشتراک معنوی وجود، معقول نیست، چرا که فناء و بقاء حقیقی یا نیست شدن در هستی مطلق نیز منتهی به اتحاد و استحاله و تبدیل شییی بشییی دیگر می‌شود؛ و این امر باینونت ذاتی ما بین دو چیز؛ و بقاء تعین و شخصیت هر دو شییی در حال اتحاد، ممکن نیست.

آنچه گفتیم راجع به کل فرق و طوایف اسلامی بطور عموم بود؛ اما خصوص طایفه متصوفه، آنچه مسلم است در قرن سوم هجری کاملاً با آن عقاید و افکار آشنا بودند هر چند که مصطلحات عرفا و صوفیه بعد در آن عهد معمول و رایج بود؛ چنانکه آثارش از سخنان بایزید بظامی گوینده «سبحانی ما اعظم شانی» [طیفور بن عیسی متوفی ۲۶۱ هـ ق] و حسین بن منصور حلاج فارسی گوینده «انا الحق» و «انی انا الله» مقتول ۳۰۹ هـ ق و امثال ایشان که از فحول عرفا و صوفیه آن عهد بوده‌اند تراوش کرده است.

حسین حلاج از معتقدان جدی حلول و اتحاد بود و می‌گفت که حق اول ازلی و نور ساطع الهی در هر پیکر و صورتی ظاهر و متصور

می شود؛ و مدعی بود که الوهیت در وی حلول کرده است^۱
 سخنان بایزید و حلاج را مولوی از راه «فناء فی الله و بقاء بالله» یا «اتحاد
 ظاهر و مظهر»، توجیه و تأویل کرده است که عن قریب گفته او را خواهید
 شنید.

در رجال نامدار سده سوم هجری غیر از جماعت صوفیه نیز
 اشخاصی بودند که در مذهب حلول و اتحاد و تناسخ و تجسد الوهیت در
 پیکر بشری غلو داشتند؛ از آن جمله ابو جعفر شلمغانی از متن [محمد بن علی]
 معروف به ابن ابی العزاقر [با عین بی نقطه مفتوح و زاء نقطه دار و قاف
 مکسور دو نقطه] منسوب به «شلمغان» از قرای واسط که در ابتدا جزو
 شیعه امامی و از دوستان و حامیان ابوالقاسم حسین بن روح نوبختی در کار
 نیابت و وکالت خاصه ناحیه مقدسه حضرت ولی عصر علیه السلام بود؛
 و بعداً از وی جدا شد و خود را باستقلال باب و نایب خاص ناحیه مقدسه
 خواند؛ سپس از آن مرتبه نیز بالاتر رفته دعوی مهدویت بل که ربوبیت و
 الوهیت نمود؛ و بهمین جرم او را در بغداد ماه ذی القعدة از سال ۳۲۲

۱ - ابن ندیم در الفهرست شرحی مبسوط درباره حلاج نوشته و از آن جمله گفته است
 «كان يدعی ان الالهية قد حلت فيه و انه هو هو، و يدعی عند اصحابه الالهية و يقول
 بالحلول؛ ص ۲۴۱ طبع جدید»

ابوریحان بیرونی هم در آثار الباقیه پاره‌یی از سخنان منسوب به حلاج
 را نقل کرده است؛ از جمله

«من الهو هو الازل النور الساطع اللامع والاصل الاصلی وحجة الحجج ورب
 الارباب و منشئ السحاب مشکوة النور ورب الطور المتصور فی کل صورة»؛ و نیز
 الباری القديم المنیر المتصور فی کل زمان و اوان؛ ص ۲۱۱ - ۲۱۲، «

کشتند و جسد او را نیز مانند «حسین منصور حلاج» سوختند و خاکسترش برباد دادند.

شلمغانی می‌گفت که حق تعالی در هر موجودی بقدر گنجایش و لیاقتش حلول کرده است؛ و چون الوهیت در پیکر ناسوتی بشر حلول کرد او را قدرتی می‌بخشد که معجزات و خرق عادات از وی صادر می‌شود؛ و همین صدور معجزات، دلیل بر حلول الوهیت و اتحاد او با خداوند قادر ازلی است؛ و هر قدر این معنی در او بیشتر باشد، قدرت خلاقه‌اش در صدور معجزات بیشتر است.

شلمغانی شاید مابین مقام الوهیت و ربوبیت فرق می‌گذاشت که خود را «رب الارباب» می‌خواند؛ اما پیروانش او را به‌همین عنوان و احیاناً بعناوین بالاتر که حاکی از مقام الوهیت و الهیت بود در مخاطبات می‌خواندند و می‌ستودند^۱

۱- برای ترجمه حال و نمونه سخنان و افکار و عقاید شلمغانی رجوع شود به «کامل ابن اثیر» در حوادث ۳۲۲؛ و نیز به نسخه خطی کامل آثار الباقیه در فصل «متنبیین» چرا که این قسمت از نسخه چایی سقط شده است.

علاوه می‌کنم که در کتاب القضاء لمعه شهید اول شلمغانی را جزو فقها محسوب داشته و فتوایی از وی نقل کرده؛ و شهید ثانی در شرح لمعه ترجمه حالی مختصر از وی نوشته است؛ باین قرار که ابتدا در جزو شیعه امامیه بود و بعداً جزو غلات شد و از این جهت توقیعاتی از ناحیه مقدسه بتوسط ابوالقاسم حسین بن روح در برائت از وی صادر شد.

باز علاوه می‌کنم که نواب اربعه ممدوحه امامیه عبارتند از ۱- ابو عمرو عثمان بن سعید عمری زیات ۲- ابو جعفر محمد بن عثمان بن سعید متوفی ۳۵۵ هـ ۳- حسین بن روح نوبختی متوفی ۴۳۲ هـ ۴- ابو الحسن علی بن محمد سمری متوفی ۳۲۹ هـ ق

مسأله وحدت وجود و وحدت موجود در قرن ۶-۷ هجری بظهور
 شیخ محیی الدین ابن عربی متوفی ۶۳۸ هـ ق رنگ و رونق تازه گرفت؛
 برای این که محیی الدین آن را جزو ارکان عمده و مبانی مهم مشرب
 فلسفی و عرفان علمی خود قرار داد؛ و با وضع مصطلحات تازه و دلایل
 منطقی و شهودی عرفانی؛ آن هر دو اصل را کاملاً تشدید و تقویت نمود؛ بطوری
 که عرفا و صوفیه بعد از وی اکثر پیرو عقیده او شدند؛ و او خود در وحدت
 حقیقی وجود و وحدت حقیقی موجود چندان مبالغه و غلو داشت که پاره‌یی از
 سخنانش از حد ظهور حق در مظاهر موجودات؛ و تجلی صانع در مجالی
 صنع گذشته، بوی حلول و اتحاد می‌دهد؛ چنانکه در مقدمه فتوحات
 عبارتی آورده که معرکه آراء و مورد بحث وجدال مخالف و موافق واقع
 شده است «سبحان من اظهر الاشياء وهو عينها» که بعضی برای دفع غائله
 «غیبها» بجای «عینها» خوانده‌اند؛ و اتفاقاً غیبت و ظهور هم بی تناسب
 نیست؛ و نیز بدو منسوبست

سبحان من اظهر ناسوته
 سر سنا لاهوته الثاقب
 ثم بدافى خلقه ظاهراً
 فی صورة الاكل والشارب
 پس از محیی الدین نیز شاگردان و پیروان مکتب او از قبیل
 صدرالدین قونوی صاحب مفتاح الغیب متوفی ۶۷۳، و شیخ عراقی صاحب
 کتاب لمعات (فخرالدین ابراهیم همدانی) متولد ۶۱۰ متوفی ۶۸۸ هـ ق
 که می‌گفت

آفتاب رخ تو پیدا شد
 عالم اندر دمی هویدا شد
 غیرتش غیر در جهان نگذاشت
 لاجرم عین جمله اشیا شد

و شیخ کمال‌الدین عبدالرزاق کاشانی (عبدالرزاق بن احمد بن محمد) صاحب شرح فصوص الحکم محیی‌الدین و شارح منازل السائرین متوفی ۷۳۶ هـ ق، و قیصری (شیخ داود بن محمود) شارح دیگر فصوص الحکم متوفی ۷۵۱ هـ ق و بابر کن‌الدین (مسعود بن عبدالله شیرازی بیضاوی) متوفی ۷۶۹ مدفون در اصفهان که شاگرد قیصری و عبدالرزاق کاشانی، و صاحب شرح فصوص بفارسی است؛ و شمس مغربی (محمد شیرین) متوفی ۸۰۳ هـ ق و امثال ایشان همگان، اصل وحدت وجود و وحدت موجود را با همان تفسیر حاد غلیظ که محیی‌الدین داشت پذیرفته و آن را از مبانی محکم علمی فلسفی و عرفانی خود قرار داده‌اند؛ و اثرش بدوره‌های بعد از ایشان نیز رسیده است، چندانکه در قرن ۱۱ هجری در فلسفه ملاصدرا [صدرالمتألهین محمد بن ابراهیم قوامی شیرازی] متوفی ۱۰۵۰ هـ ق رسوخ و سرایت کرده؛ و پرتوش بر شاگردان و پیروان مشرب فلسفی او تافته؛ چنانکه هم اکنون اثرش در مدعیان فلسفه و تصوف و عرفان باقی و پایدار مانده است.

چیزی که هست آن هر دو اصل در روپوش فلسفه ملاصدرا چندان تعدیل شده و از غلظت وحدتش کاسته که با ظواهر شرع نیز قابل توجیه و تطبیق است.

بزرگترین معتقد جدی و حامی متصلب وحدت وجود و وحدت موجود قبل از عهد ملاصدرا و بعد از شمس مغربی، ملا عبدالرحمن جامی شاعر عارف عالم دانشمند شهیر صاحب شرح فصوص و مؤلف نفحات الانس است متوفی ۸۹۸ هـ ق که در مسلک عرفان علمی از اتباع و سرسپردگان مکتب محیی‌الدین بود؛ و آثارش همه جا در منظومات و منشورات فارسی و

عربی وی واضح و آشکار است؛ از جمله در مثنوی یوسف و زلیخا
می گوید

دلی کو عاشق خوبان مه روست	بداند یا نداند عاشق اوست
هلا تا نغلطی ناگه نگوئی	که از ما عاشقی از وی نکویی
که همچون نیکویی عشق ستوده	از اوسر برزده، در تو نموده
من و تو در میان کاری نداریم	بجز بیهوده پنداری نداریم
و در منظومه دیگرش گفته است	

متحد بودیم با شاه وجود	حکم غیریت بکلی محو بود
بود اعیان جهان جمله برون	ز اتحاد علمی و عینی مصون

دنباله آن فکر همچنان مابین شعرای عارف مسلک، تا عهد حاضر
دوام یافته است؛ سید احمد هاتف اصفهانی متوفی ۱۱۹۸ هـ ق ترجیع بند
معروف خود را روی همان اساس وحدت وجود و وحدت موجود
ساخته که در بند ترجیع گفته است

که یکی هست و هیچ نیست جز او	وحده لا اله الا هو
و در اثناء ابیات لختهای ترجیع این قبیل معانی را آورده است	
یار بی پرده از در و دیوار	در تجلی است یا اولی الابصار

*

دل هر ذره بی که بشکافی	آفتابیش در میان بینی
فروغی بسطامی شاعر غزلسرای عهد قاجاری متوفی محرم ۱۲۷۴	
ه ق می گوید	

مردان خدا پرده پندار دریدند	یعنی همه جا غیر خدا هیچ ندیدند
-----------------------------	--------------------------------

**

کی رفته‌یی ز دل که تمنا کنم ترا
 کی بوده‌یی نهفته که پیدا کنم ترا
 غیبت نکرده‌یی که شوم طالب حضور
 پنهان نگشته‌یی که هویدا کنم ترا
 با صد هزار جلوه برون آمدی که من
 با صد هزار چشم تماشا کنم ترا
 صفای اصفهانی [میرزا محمد حسین] ساکن مشهد گفته است
 گه دردوگاه دوا، گه ارض و گاه سما

گه بنده‌گاه خدا، ما قوم بوالعجبیم
 ناگفته نگذریم که از طایفه فقها و متشرعان گذشته؛ در صنف عرفا
 و صوفیه نیز پاره‌یی اشخاص بودند که وحدت وجود و موجود را سخت
 انکار می‌کردند، و محیی الدین و پیروان او را بسبب همین اعتقاد، کافر
 و ملحد می‌شمردند.

از آن جمله است پیر صوفی مشهور قرن هشتم هجری علاءالدوله
 سمنانی [شیخ رکن الدین احمد بن محمد بن احمد بیابانکی] صاحب رساله
 «عروه» در تصوف^۱ متوفی ماه رجب ۷۳۶ هـ ق^۲ که معاصر
 شیخ عبدالرزاق کاشانی، و خصم لدید مخالف او در عقیده وحدت وجود

۱ - تاریخ تالیف این کتاب را در مجمل فصیحی خوافی سنه ۷۲۱ هـ ق نوشته است.

۲ - شب جمعه ۲۱ ماه رجب ۷۳۶ (مجمل فصیحی)

بود؛ و بهمین دستاویز وی و محیی الدین و دیگر ارباب آن مسلک را سخت تکفیر می کرد؛ و مخصوصاً با کاشانی در این باره مناظرات و مباحثات شفاهی و کتبی داشت که نمونه مکاتباتشان در نفحات الانس جامی نقل شده است

میرسید شریف جرجانی [سیدعلی بن محمد حسینی حنفی متوفی ۸۱۶ هـ ق] در حواشی شرح تجرید اصل وحدت وجود را پذیرفته و گفته است که عقول عادی از عهده فهم آن بر نمی آید و طوری است و رای طور عقل.

بعضی تحقیق کرده اند که وجود سه اعتبار دارد؛ یکی «وجود بشرط شیئی»؛ دیگر «وجود بشرط لا»؛ سدیگر «وجود مطلق لا بشرط». وحدت وجود متعلق بوجود مطلق لا بشرط است؛ و اکثر کسانی که منکر آن اصل شده، وجود لا بشرط را با وجود بشرط لا، اشتباه کرده اند^۱

وحدت شهود

جماعتی از صوفیه که منکر وحدت وجودند؛ و از آن جمله همان علاءالدوله سمنانی در مقابل وحدت وجود اصطلاح تازه وضع کرده اند بنام وحدت شهود؛ و باین سبب آن جماعت را «وحدت شهودی» در مقابل «وحدت وجودی» می گوئیم

۱- برای شرح و توضیح بیشتر این تحقیق که اشاره کردم رجوع کنید به مجالس المؤمنین و بستان السیاحه و طرایق الحقایق

و مقصود از «وحدت شهود» توحید الهی است از راه کشف و شهود عرفانی؛ نه بطریق متکلمان با دلیل عقلی و قیاس برهانی که مولوی در تعریض بدان گفته است

جز بمصنوعی ندیدی صانعی با قیاس اقترانی قانعی
اما بنظر ما این نوع از وحدت شهود با وحدت وجود که دیگر عرفا و صوفیه گفته‌اند منافات ندارد؛ یعنی لازمه وحدت شهود یا توحید شهودی این نیست که قضیه وحدت وجود باطل باشد.

شطحیات وحدت وجود

از آن گروه عرفا و صوفیه که معتقد بوحدت وجود و وحدت موجودند؛ گاهی کلمات حاد و تعبیرات زننده صادر شده که هر چند قابل توجیه و تاویل است؛ اما انصافاً خارج از حدود ادب و نزاکت عقلی و عرفانی است؛ و چون دور از فهم و ادراک عقول و افهام عادی است؛ آن قبیل سخنان را از مقوله شطحیات باید شمرد؛ مانند دعوی الوهیت و خدایی کردن؛ یا همه چیز را نعوذ بالله، خدا گفتن؛ و امثال این کلمات که شرعاً و عقلاً ناپسند و ناهنجار است.

باز اگر این قبیل سخنان از سالکان مجذوب در حالت جذبه و استغراق و بیخودی ربوبی، و جنون عشق و شوق قرب الهی سر زده باشد، قابل عفو و اغماض است؛ چرا که بردیوانه حرجی نیست؛ و بقول مولوی «برده ویران خراج و عشر نیست»؛ اما صدور این قبیل شطحیات از اشخاص عاقل مختار که بویی از عالم جنون جذبه و استغراق عشق

عرفانی نبرده اند؛ بنظر ما فضولی و ژاژخایی است؛ مانند این نوع اشعار
 خنك بى مزه كه زبانزد طلاب متكلف و جهال مستصوف شده است:
 قطره بگریست كه از بحر جداييم همه

بحر بر قطره بخندید كه ماييم همه

باری از نكتة توحید اگر آگاهی

جز خدا چون دگری نیست خداييم همه

عجب است، اگر جز خدا هیچ چیز دیگر نیست؛ و این سخن
 درست است كه «لَيْسَ فِي الْوُجُودِ إِلَّا اللَّهُ»؛ پس (ما) و (شما) کیستیم و
 و چیستیم كه خدا باشیم یا بنده خدا!.

مطابق روح وحدت وجود و موجود؛ جز يك هستی حقیقی مطلق
 كه وجود حق تعالی است، و شريك و ضد و نیز ندارد، سایر موجودات
 همه شئون خیالی و تعینات اعتباری اند؛ و بقول مولوی

ما كه ايم اندر جهان پیچ پیچ چون الف، او خود چه دارد، هیچ هیچ
 جامی كه یکی از معتقدان جدی وحدت وجود و موجود است و

در این مسلك يك جا و يك دست تسلیم فكر محیی الدین بودمی گوید
 من و تو در میان کاری نداریم بجز بیهوده پنداری نداریم
 پس این گونه کلمات بی ریخت بی اندام كه «ما همه خدا ايم» یا
 «همه چیز خدا است» و امثال آن را جز بر بیهوده گویی و یاوه سرایی
 حمل نباید کرد.

شمس تبریزی می گفت گوینده «سبحانی، ما اعظم شانی» و «انی انا الله»
 هنوز در سلوك راه حق و وصول بحق؛ ناقص و نارسیده بودند؛ و گر نه
 هرگز از «انا» و «انی» یعنی از من و ماى خود دم نمی زدند؛ و غیر از

«هو» یعنی «هو الله» و «سبحانه ما اعظم شأنه» نمی دیدند و نمی گفتند [مقالات شمس].

خدا رحمت کند همای شیرازی را چه خوب نکته توحید گفته و
گوهر تحقیق سفته است
باتو دم از اتحاد شرط ادب نیست

تو نیی از ما، ولیک ما ز تو هستیم
آری کسی که این مرتبه از کمال نصیب او شد که بمقام قرب وصال
و اتصال بحق رسید؛ یعنی شخصیت و تعین وجودی او در وجود حق
محو و فانی شد؛ وهستی او در بحر هستی مطلق مستغرق و مستهلک
گردید؛ همچون پروانه‌یی است که در شعله شمع سوخته؛ و بقول سعدی
«آن سوخته را جان شد و آواز نیامد»

وین مدعیان در طلبش بی خبر اند آن را که خبر شد خبری باز نیامد
و اگر سخنی از این قبیل مردان کامل و برگزیدگان حق، در عالم
صحو و اثبات، و سفر از حق بخلق در مقام توحید صادر شود، جز این
قبیل نیست که می گویند «همه اوست» و «لا اله الا هو» و «هو یا من هو، یا
من لیس هو الا هو» و اگر کلمه‌یی ظاهراً بر خلاف آن کلمات از امثال
«بایزید بسطامی» و «منصور حلاج» در حال متحو و طمس و سکر جذبه و
استغراق، یا بر سبیل استدراج ربوبی صادر شده باشد اولاً ممکن است
که در باطن رمز همان کلمات؛ یعنی «انا الحق» ایشان در معنی «هو الحق»
باشد؛ و انگهی نباید هر کس خود را با آن وجودهای نادر قیاس کند
کار پاکان را قیاس از خود مگیر گر چه باشد در نوشتن شیر شیر
و دست آخر بهترین تأویل آن قبیل سخنان را که از نوادر عرفا و صوفیه
سرزده است از مولوی بشنوید

۱۱- پیوستن بحق، و نیست شدن در هستی مطلق

و اتحاد نوری، نہ حلول و اتحاد حلولی

مولوی در مجلد چہارم مثنوی شریف در قصہ «سبحانی ماء عظم شأنی» گفتن ابو یزید قدس اللہ سرہ و تاویل و توجیہ گفتار او بیانی بسیار شیرین و نغز و لطیف دارد کہ بطور خلاصہ چند بیت آن را نقل می کنم

با مریدان آن فقیر محتشم

با یزید آمد کہ نک یزدان منم

گفت مستانہ عیان آن ذوفنون

لَا إِلَهَ إِلَّا أَنَا، هَافَاعِبُدُون

چون گذشت آن حال و گفتندش صباح

تو چنین گفتی و، این نبود صلاح

گفت این بار ار کنم آن مشغلہ

کاردها در من زنید آن دم ہلہ

حق منترہ از تن و من باتنم

چون چنین گویم، بیاید کُشتنم

نقل^۱ آمد، عقل او آوارہ شد

صبح آمد شمع او بیچارہ شد

۱- موافق طبع نیکلسون، و در نسخ دیگر «عشق آمد».

توضیحاً «نقل» بضم نون اینجامجازاً بمعنی شراب آمدہ و مقصود سکر جذبہ و سرمستی حالت استغراق و خلصۂ ربوبی است، مأخوذ از تنقل بادہ خواران، مولوی در جای دیگر این کلمہ را صریح و واضح در معنی شراب آورده است باقرینہ و قید نوشیدن

نقل من نوشید پیش از نقل من

تا کہ نفرید شما را شکل من

عقل، سایه‌ی حق بود، حق آفتاب
 سایه را با آفتاب او چه تاب
 چون پری غالب شود بر آدمی
 گم شود از مرد، وصف مردمی
 هر چه گوید او، پری گفته بود

زین سری نه، ز آن سری گفته بود

چون پری را این دم و قانون بود	کردگار آن پری، خود چون بود
اوی او رفته، پری خود او شده	ترك بی‌الهام، تازی گو شده
باده‌یی را می بود این شر و شور	نور حق را نیست آن فرهنگ و زور
که تورا از تو بکل خالی کند	توشوی پست، او سخن عالی کند
گرچه قرآن از لب پیغمبرست	هر که گوید حق نگفت، او کافرست
چون همای بی خودی پرواز کرد	آن سخن را با یزید آغاز کرد

شنیدید که جان کلام مولوی در تأویل «سبحانی» گفتن «بایزید»

مسألة فناء فی الله وبقاء بالله است؛ یعنی نیست شدن در هستی مطلق؛ و پیوستن بوجود منبسط حق، که مقام وصال و آخرین درجه کمال انسانی است.

در مجلد پنجم ذیل داستان «پرسیدن معشوقی عاشق را که تو خود را دوست تر داری یا مرا، گفت من از خود مرده‌ام و بتو زنده؛ اگر خود را دوست دارم تورا دوست داشته‌ام؛ و اگر تورا دوست داشته باشم خود

را دوست داشته‌ام.

هر که را آینه‌ی یقین باشد گرچه خود بین خدای بین باشد
نیز همان منطق فناء و بقاء را باتشبیہات و تمثیلات دیگر تکرار
می‌کند؛ در ضمن برای تأویل «انا الحق» و «انا الله» گفتن «حلاج» همان
توجیه را که برای «بایزید» آورده بود می‌آورد؛ و می‌گوید «انا الحق» او
در معنی «هو الحق» بود؛ و تاکید می‌کند که این معنی از جهت اتحاد نوری
است نه از راه حلول و اتحاد حلوانی؛ یعنی بسبب همان سلب تعین
اعتباری، و اندک آنیت امکانی است، در هویت مقدسه مطلقه الهی
مانند حدیده مُحَمَّاة؛ یعنی آهنی که در کوره گداخته شود و رنگ و
خاصیت آتش پیدا کند؛ یا همچون سنگ که در اثر تابش آفتاب، از
حالت تیرگی سنگی بیرون آید، و مبدل بگوهر لعل ناب و یاقوت و
الماس روشن آبدار گردد

در داستانی که اشاره کردم مولوی از زبان عاشق به معشوق می‌گوید

گفت من در تو چنان فانی شدم

که پرَم من از تو، از سر تا قدم

بر من از هستی من جز نام نیست

در وجودم جز تو ای خوش کام نیست

همچو سنگی کوشود کل لعل ناب

پُر شود او از صفات آفتاب

وصف آن سنگی نماند اندر او

پُر شود از وصف خور، او پشت و رو

بعد از آن‌گرددوست دارد خویش را

دوستی خود بود آن‌ای فتی

خواه خود را دوست دارد لعل‌ناب

خواه یا او دوست دارد آفتاب

اندرین‌دو دوستی خود فرق نیست

هر دو جانب جزضیای شرق نیست

پس نشاید که بگوید سنگ انا

کو همه تاریکی است اندر فنا

مولانا پس از این مقدمه که شنیدید منتقل به «اناالحق» گفتن

«منصور حلاج» می‌شود؛ و گفتار او را با دعوی فرعون فرق می‌گذارد؛

باین که دعوی فرعون ناشی از انکار خدا و گفتار منصور از جهت فناء

و استغراق در خدا بود

گفت فرعونی اناالحق گشت پست

گفت منصوری اناالحق و برست

آن اَنارا لعنةالله در عقب

وین اَنارا رحمةالله ای مُحِب

زانکه او سنگ سیه‌بد، این عقیق

آن عدو نور بود و، این عشیق

این اَنَا، هُو بود، در سِرای فضول

ز اتحادِ نور، نز راه حلّول

نیز در جای دیگر می‌گوید

چون اناالحق گفت شیخ و پیش‌برد پس گلوی جمله کوران راقشرد

چون انای بنده شد، لاز وجود پس چه مانده‌ین بیندیش‌ای عنود
گرتورا چشم‌است بگشا درنگر بعدلا، آخر چه می‌ماند مگر
آنکه‌او بی درد باشد رهن‌است ز آنکه بی دردی انا الحق گفتن‌است
آنا بی وقت گفتن لعنت‌است وین انا در وقت گفتن رحمت‌است
آنا منصور، رحمت شد یقین و آن انا فرعون لعنت شد بین

انا الحق گفتن منصور در ادبیات فارسی

بر سبیل جمله معترضه می‌گوییم که داستان «انا الحق» گفتن منصور
حلاج؛ و آواز «اِنِّیْ اَنَا اللّٰه» شنیدن حضرت موسی علیه السلام از درخت
طور که در قرآن مجید آمده، مضامین لطیف عالی عرفانی بدست شعرا و
گویندگان داده، و اشعار نغز بدیع در ادبیات ما بوجود آورده
است. حافظ می‌گوید

گفت آن یار کز وگشت سردار بلند

جرمش این بود که اسرار هویدامی کرد

چو منصور از مراد، آنان که بردارند بردارند

بدین درگاه حافظ را چومی خوانند می‌رانند

شیخ محمود شبستری در گلشن راز گفته است بطور استفهام انکاری

روا باشد انا الحق بر درختی روا نبود که گوید نیک بختی

حاجی ملاهادی سبزواری که در شعر فارسی «اسرار» تخلص می‌کرد

در غزلی که به استقبال حافظ «روشن از پرتو رویت نظری نیست که

نیست» بطور نفی در نفی که موجب اثبات باشد ساخته است می‌گوید

موسیقی نیست که آواز اناالله شنود
 ورنه این زمزمه در هر شجری نیست که نیست
 فروغی بسطامی گفته است
 مرید جذبه بی اختیار منصورم که سرعشق تو را در میان میدان گفت

آنکه در عشق سزاوار سردار نشد
 هرگز از حالت منصور خبردار نشد

۱۲- استحاله و تبدل ذات و صفات در اثر فناء و بقاء

باز در تأیید و تکمله مطالب قبل می افزایم که مولوی در مجلد دوم
 مثنوی شریف آنجا که پیرامن فنای سالک در شیخ، و فنای شیخ در حق،
 واتحاد نوری یا وحدت ظهوری اولیای خدا و مشایخ کامل راستین،
 باحق، گفت و گومی کند، و ظهور این احوال یعنی استحاله و تبدل ذات
 و صفات را که در اثر نیست شدن تعینات بشری در هستی ربوبی، بعث بعد
 از موت و رستاخیز معنوی می خواند و در ضمن بیاناتش اشاره بحکایت
 «اناالحق» گفتن «حلاج» نیز می کند، گفته است؛ خوب گوش کنید:

این قیامت زان قیامت کی کم است
 آن قیامت زخم و این خود مرهم است
 هر که دید این مرهم از زخم ایمن است
 هر بدی کاین حُسن دید، او محسن است

نان مرده چون حریف جان شود
 زنده گردد نان و عین آن شود
 هیزم تیره حریف نار شد
 تیرگی رفت و همه انوار شد
 در نمکسار از خمر مرده فتاد
 آن خری و مردگی يك سو نهاد
 صبغة الله هست، رنگِ خُم هو
 پیسها يك رنگ گردد اندر او
 چون در آن خُم افتد و گوییش قُم
 از طرب گوید منم خُم، لا تُلَم
 آن منم خُم، خود انا الحق گفتن است
 رنگ آتش دارد، الا آهن است
 رنگ آهن محو رنگ آتش است
 ز آتشی می لافد و خاموش و ش است
 چون بسرخشی گشت همچون زرکان
 پس انا نار است، لافش بی زبان
 شد ز رنگ و طبع آتش محتشم
 گوید او، من آتشم، من آتشم
 آتشم من، گر تو را شك است وطن
 آزمون کن دست را بر من بزن

مقصود ظهور آثار ربوبی است از اولیای خدا در کسوت بشری «ما انا الا
 بشر مثلكم یوحى الی».

آتش من، گر تو را شد مشتبه
 روی خود بر روی من يك دم بنه
 آدمی چون نور گیرد از خدا
 هست مسجود ملایك زاجتبا
 نیز مسجود کسی کو چون ملك
 رسته باشد جانش از طغیان و شك

۱۳- جان سخن

در اعتقاد مولوی بوحدت وجود و وحدت موجود

در فصول قبل راجع باین موضوع سخن رفته است، اینجا می‌خواهم آخرین سخن را در باره اعتقاد مولوی باین مسائل بطور خلاصه و مختصر بگویم، و طومار این مبحث را که کتابها و رساله‌ها بفارسی و عربی در آن نوشته‌اند، و باز هم جای تألیف تازه باقی است، در هم بپیچم، و سرگفت و گو را در مباحث دیگر باز کنم.

خلاصه و جان مطلب این است که مولوی نیز بوحدت وجود و وحدت موجود، و ظهور وحدت در کثرت، و دیگر فروع و جزئیات این مسائل معتقد است؛ اما نه بآن کیفیت که پیروان مفرط تندرو آن عقیده گفته‌اند.

مولوی نیز می‌گوید «در دو عالم غیر یزدان نیست کس»^۱ و «هر چه جز واحد بینی آن بُت است»^۲ و

۱- مصراع قبلش «استخوان و باد روپوش است و بس».

۲- مصراع اولش «مثنوی ما دکان وحدت است».

گر هزارانند يك تن بیش نیست. جز خیالات عدداندیش نیست
وجود واحد حقیقی را همچون دریا، و تعینات و نموده‌های عالم
هستی همه را همچون جنبش امواج و کفهای دریای می خواند
جنبش کفها ز دریا روز و شب کف همی بینی، نه دریای عجب
لاجرم سر گشته گشتی از ضلال چون حقیقت شدنهان، پیداخیال
نیست را بنمود هست آن محتشم هست را بنمود بر شکل عدم
بحر را پوشید و کف کرد آشکار باد را پوشید و بنمود او غبار

بحر وحدانی است، فرد و زوج نیست
گوه‌ر و ماهیش غیر موج نیست
ای محال وای محال اشراك او
دور از آن دریا و موج پاك او
نیست اندر بحر شرك و بیج بیج
ليك با احول چه گویم، هیچ هیچ^۱
باری مولوی همه این حرفها را می گوید، اما هرگز نمی گوید
«ما خدا ایم» یا «همه چیز خداست» و «خدا عین اشیاء است» و «عالم همه
حق است»؛ و امثال این کلمات را هر چند که تأویل و محمل عرفانی
داشته باشد؛ هیچ کجا بر زبان نمی آورد؛ خوب پیدا است که درد او
نیز این قبیل عقاید راه ندارد؛ و روح او از این گونه عبارات بیزار است.

۱ - تتمه این ابیات را باشواهد دیگر از گفته‌های مولوی در این موضوع
پیش گفته‌ایم و در صفحه ۱۹۵-۱۹۷ طبع شده است.

شنیدید که مولوی «انساالحق» گفتن منصور، و «سبحانی» گفتن بایزید را چگونه تأویل و توجیه کرد؛ اما در مذاهب هندوان و مکتب محیی الدین و اتباع افراطی او، آن قبیل سخنان و دعاوی از هر بشری بل که از هر موجودی صادر شده باشد مقبولست و احتیاج بتوجیه و تأویل ندارد.

معروفست که محیی الدین بر پیروان حضرت مسیح علیه السلام، از این جهت اعتراض نداشت که او را فرزند خدا و دارای روح الوهیت و ربوبیت دانسته اند؛ بل که ایرادش این بود که چرا این منزلت را تنها بآن حضرت تخصیص داده اند؛ بایستی آن را تعمیم داده و گفته باشند هر بشری فرزند خدا، و محل تجلی و مظهر روح الوهیت و ربوبیت است. اگر این سخن که گفتیم واقعاً از محیی الدین هم نباشد؛ قطعی است که هندوان و گروهی کثیر از وحدت وجودی ها و وحدت وجودی های تند غلیظ صوفیه دارای همین عقیده بوده اند!

اما مولوی هرگز آن عقیده را ندارد؛ و آن مقام و منزلت را ابدًا و مطلقاً مابین جمیع افراد بشر تعمیم نمی دهد؛ بل که آن را منحصر و مخصوص بصنفی ممتاز می داند که طبقه انبیا و اولیاء حق و اقطاب و مشایخ راستین؛ و بطور کلی مصداق «انسان کامل» باشند؛ و سایر افراد بشر همه را فقیر و محتاج و نیازمند بآن صنف ممتاز می شمارد. این عقیده کجا، و این که «ما همه خدا ایم» کجا!

۱۴۔ پارہی از امتیازات مسلک مولوی

بادیگر طرق و مسالك عرفانی

روشن تر و عریان تر بگویم مولوی منزلت اتحاد و جودی، یا اتحاد نوری و ظہوری اولیاء خدا و برگزیدگان حق را، با حق تعالی؛ و ظہور و تجلی حق را در کسوت و مظهر بشری، یا تجتسد لاهوت در ناسوت، و فروع و لوازم این مسائل را بھیج وجه منکر نیست؛ بل کہ این امور، همه جزو اصول و ارکان طریقه عرفانی اوست؛ اما نہ از راه حلول، و نہ از طریق وحدت وجود و وحدت موجود خشک تکوینی کہ در مذاہب و مسالك دیگر سراغ داریم؛ بل کہ بطریقی کہ مخصوص مسلک عرفانی اوست؛ ومن خلاصہ آن را اینجا می گویم.

فرق ما بین طریقه مولوی و دیگر مکتبہا و مسلکهای عرفانی در بارہ مسائل فوق چهار چیز است

۱۔ مولوی این امور را از راه فناء فی اللہ و بقاء باللہ کہ در مثل همچون نیست شدن قطره در دریا، و تبدیل دانہ بہ گیاه است، توجیہ می کند؛ و بقول خودش «زاتحاد نور نزاراہ حلول».

سیل چون آمد بدریا، بحر گشت	دانہ چون آمد بمزرع، گشت گشت
موم و ہیزم چون فدای نار شد	ذات ظلمانی او، انوار شد
در دل عاشق بجز معشوق نیست	در میانشان فارق و مفروق نیست

بریکی اشتر بود، این دو در / پس چه زُربِغِبّاً بگنجد این دورا
 هیچ کس با خویش زُربِغِبّاً نمود / هیچ کس با خود بنوبت یار بود
 آن یکی نه که عقلش فهم کرد / فهم این موقوف شد بر مرگ مرد
 جز مگر مردی که پیش از مرگ مرد^۲ / رخت هستی را بسوی یار برد
 و در این صورت است که منیت آن مرد کامل و اصل، با انیت

حق، متحد گشته؛ و «انا»ی او در معنی «هو» شده است.

این انا، هو بود در سرای فضول / ز اتحاد نور، نر راه حلول
 مولوی می گوید اولیای خدا ظهور حق و تجلی نور حق در هیكل
 آدمی اند؛ نه این که از جنس ذاتی حق باشند؛ یا وجود ایشان ظرف
 حلول خدای تعالی شده باشد؛ چنانکه حلولیها و وحدت موجودیهای
 هندی گفته اند

من نیم جنس شه نشه دور از او / بل که دارم در تجلی نور از او
 ۲- مولوی منزلت اتحاد با حق، و ظهور مقام ربوبیت را در مظهر
 بشری؛ مانند حلولیان و وحدت موجودیهای خشک افراطی، مابین همه
 افراد بشر تعمیم نمی دهد؛ بل که آن مقام و مرتبت را مخصوص و منحصر

۱- اشاره است بحديث معروف نبوی که به ابوهریره فرمودند «یا ابا
 هریره زربِغِبّاً تزددجبا» یعنی در دیدار دوستان نوبت نگاه دار تا در دوستی برافزایی.
 غیب بکسر غین معجم و تشدید باء در اصل بمعنی یک روز در میان است؛
 و در اصطلاح قدیم «حمی غب = تب غب» و «نوبه غب» تب و نوبه یک روز در
 میان است.

۲- اشاره است بجملة «موتوا قبل ان تموتوا» که صوفیه آن را بعنوان حدیث
 نبوی نقل کرده اند.

بصنفی ممتاز از بشر می داند که مصداق کامل «انسان کامل» باشند.
مولوی معتقد است که مقام اتصال و پیوستگی روحانی بشر بحق تعالی؛
و ظهور مقام ربوبیت در مظهر انسانی، اختصاص بصنفی ممتاز از برگزیدگان
حق دارد که از مبدأ خلقت، پاك و کامل برای رهبری و پیشوایی بشر خلق
شده باشند.

مولوی فقط طبقه انبیا و اولیای خدا، و ولی امر و قطب کامل
هر زمان را مظهر تام و تمام حق می داند، نه از راه حلول یا وحدت موجود؛
بل که از طریق فنای مظهر در ظاهر، و اتحاد ظاهر و مظهر؛ اما سایر
افراد بشر را دارای این مرتبت نمی شمارد؛ و از این گروه هم کسانی را
سعادت مند و رستگار می گوید که در اطاعت و پیروی و پیوند با آن صنف
ممتاز بمقام فنا و تسلیم محض رسیده؛ و از شخصیت خود مرده، و بشخصیت
پیر کامل و ولی امر زنده شده باشند

سایه یزدان بود بندهی خدا	مردۀ این عالم و زندهی خدای
دامن او گیر زوتر بی گمان	تا رهی از آفت آخر زمان
کیف مد الظل؛ نقش اولیاست	کو دلیل نور خورشید خداست
اندرین وادی مرو بی این دلیل	لا احب الا فلین گـو چون خلیل

هردمی او را یکی معراج خاص	بر سرفر قش نهد حق تاج خاص
صورتش بر خاک و جان در لامکان	لامکانی فوق وهم سالکان
لامکانی نی که در وهم آیدت	هردمی در وی خیالی زایدت
بل مکان و لامکان در حکم او	همچو در حکم بهشتی، چارجو

تمایز و اختلاف ذاتی افراد بشر بایکدیگر

۳- مولوی میان افراد بشر از تمایز صنفی گذشته، در آن حد است که گویی تمایز و اختلاف ذاتی نوعی و جنسی معتقد است؛ چرا که افراد کامل انسانی را اصلاً از جنس دیگر افراد و اصناف بشر نمی‌شمارد؛ چنانکه گروه انبیا و اولیا نیز هر چند از يك صنف ممتاز شمرده می‌شوند، باز همه در يك مرتبه نیستند «تَلَك الرُّسُلُ^۱ فضلنا بعضهم علی بعض: بقره ج ۲ آیه ۲۵۳»؛ «نور را در مرتبت ترتیبهاست»

کارپا کان را قیاس از خود مگیر	گرچه باشد در نوشتن شیر شیر
جمله عالم زین سبب گمراه شد	کم کسی ز ابدال حق آگاه شد
همسری با انبیا برداشتند	اولیا را همچو خود پنداشتند
گفته اینک ما بشر، ایشان بشر	ما و ایشان، بسته خوابیم و خور
این ندانستند ایشان از عیمی	هست فرقی در میان بی منتهی
هر دو گون زنبور خوردند از محل	لیک شد زان نیش و زین دیگر عسل
هر دو گون آهو گیا خوردند و آب	زین یکی سر گین شد و، زان مشک ناب
هر دو نی خوردند از يك آب‌خور	آن یکی خالی و این پر از شکر
صد هزاران این چنین شباه بین	فرقشان هفتاد ساله راه بین
این خورد، گردد پلیدی ز وجودا	او خورد، گردد همه نور خدا
این زمین پاک و آن شوره است و بد	این فرشته‌ی پاک و آن دیو است و دد

۱- اشاره بگفته خود مولوی است که در اختلاف درجات و مراتب اولیا

گوید

و آنکه زان قندیل کم مشکات ماست نور را در مرتبت ترتیبهاست

جسمہا چون کوزہ‌های بسته‌سر تا کہ در ہر کوزہ چبود در نگر
آن یکی کوزہ پر از آب حیات وین یکی کوزہ پر از زہر ممات
گر بمظروفش نظر داری شہی ور بظرفش عاشقی تو گم رہی

اولیاء خدا و مردان کامل از جنس دیگر افراد بشر
نیستند بل کہ خود نوعی جداگانہ یا صنفی
برگزیدہ و ممتازند

۴- یکی از اسرار و رموز عقاید و افکار و مسلک خاص عرفانی
مولوی این است کہ افراد کامل مکمل انسانی و اولیای خدا و اقطاب
راستین از جنس دیگر اصناف و طوایف بشر نیستند؛ بل کہ نژادی و
صنفی یا اصلاً نوعی عالی و ممتازند کہ تنها در شکل و ہیأت ظاہری
با سایر افراد و اصناف بشر مشابہت دارند

«قُلْ إِنَّمَا أَنَا بَشَرٌ مِّثْلُكُمْ يُوحَى إِلَيَّ»؛

و ہمین افراد کامل مکمل و برگزیدگان حق اند کہ در ہر دورہ و زمانی
بصورتی و کینونتی خاص برای ہدایت و دستگیری بشر ظہور می کنند، و
ہیچ عصر و زمانی نیست کہ از وجود آن رہبران و ہادیان روحانی خالی باشد.
پس بہر دوری ولی قائم است تا قیامت آزمایش دائم است
مہدی و ہادی وی است ای راہ جو ہم نہان و ، ہم نشستہ پیش رو

* * *

مرغ جانہا را درین آخر زمان نیست شان از ہمدگر یکدم امان
ہم سلیمان ہست اندر دور ما کہ دہد صلح و نماںد جور ما
اولیای خدا مظهر کامل و آیینہ سرتا پانمای حق اند؛ و در نیروی

علم و اراده و قدرت خلاقه که در موجودات متصرف باشد، مشابهت بحق دارند؛ اما هرگز از جنس حق و ذات حق نیستند.

همچنان افراد عمومی عادی بشر نیز بصنف انبیا و اولیا و دیگر مردان کامل، بحسب ظاهر شباهت دارند؛ اما در واقع نفس الامر از جنس ایشان نیستند.

مولوی در هر دو مرحله، یعنی هم درباره عدم جنسیت کاملان مکمل با سایر افراد بشر؛ و هم در این که با ذات یگانه خدای تعالی یکی نیستند بلکه در وجود حق فانی شده اند، و در تجلی، نور از او می گیرند گفته است

من نیم جنس شهنش، دور از او بل که دارم در تجلی نور از او
نیست جنسیت زروی شکل و ذات آب، جنس خاک آمد در نبات
یعنی وجود آب و خاک در یکدیگر فانی شده و بشکل و صورت
نباتی درخت و گیاه ظهور کرده اند؛ پس وحدت آنها از راه فانی
متعین در لامتعین، و استهلاك جنس در فصل است؛ نه از راه حلول و
اتحاد ذاتی.

جنس ما چون نیست، جنس شاه ما	مای ما شد، بهر مای او فنا
چون فنا شد مای ما، او ماند فرد	پیش پای اسب او گردم چو گرد
خاک پایش شو ز بهر این نشان	تا شوی تاج سر گردنکشان
ای بسا کس را که صورت راه زد	قصد صورت کرد و بر الله زد

۱۵- انبیا و اولیای خدا

همه در يك درجه و يك مقام نیستند

بطوری که در همین فصل و در فصول قبل اشاره کرده ایم عقیده مولوی موافق ظاهر صریح قرآن مجید است که انبیا و اولیای خدا همه در يك درجه و يك پایه و منزلت نیستند «قُلْكَ الرُّسُلُ فَضَّلْنَا بَعْضَهُمْ عَلَى بَعْضٍ».

و همانطور که مقام نبوت و رسالت درجات و مراتب مختلف گوناگون دارد تا بیالاترین پایه خاتمیت می رسد؛ اولیای خدا نیز دارای مراتبی هستند تا بمرتبه «خاتم الاولیاء» منتهی می شود؛ و اختلاف مراتب نبوت و ولایت، و کسانی که بایشان می پیوندند و فیض می گیرند مانند اختلاف مراتب نور است در قوت و ضعف

پس امام جی قائم، آن ولی است

خواه از نسل عمر، خواه از علی است

او چو نور است، و خرد جبریل او

آن ولّی کم از او، قندیل او

وانکه زان قندیل کم، مشکات ماست

نور را در مرتبت ترتیبهاست

زانکه هفصد پرده دارد نور حق

پرده های نور دان چندین طبق

از پس هر پرده، قومی را مقام

صف صفند این پرده هاشان تا امام

اهل صف آخرین از ضعف خویش
چشمشان طاقت ندارد نور بیش
وان صف پیش، از ضعیفی بصر
تاب نآرد روشنایی بیشتر
باز این دلهای جزوی چون تن است
با دل صاحب‌دلی کومعدن است

این عقیده که از مولوی شنیدید نیز از موارد اختلاف اوست با
طایفه‌یی از وحدت‌موجودیها که مابین انبیاء فرق نمی‌گذارند جز این که هر کدام
را مظهر اسمی و صفتی از اسماء و صفات الهی می‌شمارند؛ و همچنین
گروهی از اهل ظاهر که باستناد ظاهر آیه شریفه «لَا تُفَرِّقُ بَيْنَ أَحَدٍ مِنْ
رُسُلِهِ: بقره ج ۳ به ۲۸۵» و «لَا تُفَرِّقُ بَيْنَ أَحَدٍ مِنْهُمْ: بقره ج ۱ به ۱۳۶»
می‌گویند همه انبیا و رسل در يك درجه بودند؛ و حال آنکه منظور
اصلی در آیه شریفه نه این است که عموم رسل در يك رتبه و يك
منزلت بوده‌اند؛ بلکه مقصود تصدیق و تکذیب ایشانست؛ یعنی مؤمن
و مسلمان حقیقی هیچ يك از رسولان و پیغمبران الهی را تکذیب نمی‌کند
بلکه همه را در محل خود حق می‌داند تصدیق می‌کند.

تتمه هر دو آیه را می‌خوانم «آمن الرسول بما انزل الیه من ربه والمؤمنون
کل آمن بالله و ملائکته و کتبه و رسله لانفرق بین احد من رسله و قالوا
سمعنا و اطعنا غفرانک ربنا و الیک المصیر»؛ و «قولوا آمنا بالله و ما
انزل الینا و ما انزل الی ابراهیم و اسمعیل و اسحق و یعقوب و الاسباط
و ما اوتی موسی و عیسی و ما اوتی النبیون من ربهم لانفرق بین احد
منهم و نحن له مسلمون».

مخصوصاً تمام ہر دو آیہ را خواندم. تا معلوم شود کہ فرق ننہادن مابین انبیا و رسل در چہ مقامی است و وجہ و سیاق کلام اینجا متوجہ چہ منظور و ناظر بکدام مقصود است.

۱۶- وحدت تکوینی و تشریعی

باز ہم باین نکتہ اشارہ کردہ ایم کہ وحدت وجود و موجود در واقع يك مسأله علمی فلسفی و عرفانی است؛ ارتباط بوضع شرایع و ادیان ندارد؛ اما همانطور کہ گروہی از اہل ظاہر آن را از ارکان و اصول اعتقادات مذہبی، و میزان و ملاک کفر و دین شمرده اند؛ جماعتی از وحدت موجودیہای وسیع المشرب نیز آن را از عالم تکوین بتشریع سرایت و تعمیم دادہ؛ و برخلاف آن دستہ از کفار و زنادقہ کہ ہمہ مذہب و ادیان را باطل شمرده، و جمیع انبیا و رسل را تکذیب نمودہ اند؛ اینان گفتہ اند کہ ہمہ مذہب و ادیان، حق است؛ و ہیچ آیین و شریعتی در عالم، حتی آیین بت پرستی و ستارہ پرستی و آتش پرستی، و امثال آن باطل نیست؛ اختلاف مابین پیروان ادیان و ارباب مذہب، نیز حق است؛ و مشاجرات و تعصبات مذہبی، ہمہ همچون امواج و کفہای دریاست؛ کافر و مؤمن ہر کدام مظہری از حق و جلوہ یی از وجود مطلق اند، و در عالم بی رنگی موسی و فرعون یکی است؛ و امثال این سخنان کہ در میان پارہ یی از طرق و سلاسل صوفیہ معمول و متداول است.

اما مولوی ہرگز زیر بار این حرفہا نمی رود؛ او نہ ہمہ مذہب را باطل، و نہ ہمہ را حق می داند؛ پیش ہم شنیدید کہ در مجلد دوم مثنوی

شریف تحت عنوان «متردد شدن در میان مذهبهای مخالف و بیرون شو و مخلص یافتن» می‌گوید:

پس مگو کاین جمله دینها ^۱ باطلند	باطلان بر بسوی حق دام دلند
این حقیقت‌دان نه حقند این همه	نی بکلی گمراهانند این رمه
پس مگو جمله خیالست و ضلال	بی حقیقت نیست در عالم، خیال
حق، شب قدر است در شبها نهران	تا کند جان هر شبی را امتحان
نه همه شبها بود قدر ای جوان	نه همه شبها بود خالی از آن
آنکه گوید جمله حق است، احمقی است	وانکه گوید جمله باطل، اوشقی است
چونکه حق و باطلی آمیختند	نقد و قلب اندر حرم‌دان ^۲ ریختند
پس محك می‌بایدش بگزیده‌یی	در حقایق امتحانها دیده‌یی
تا شود فاروق این تزویرها	تا بود دستور این تدبیرها

خلاصه این که مولوی وحدت وجود و وحدت موجود تکوینی را معتقد است؛ یعنی هر دو اصل را در عالم تکوین و ایجاد می‌پذیرد؛ اما این که همه عالم حق است؛ و همه شرایع و ادیان حق است؛ و سالک بمقامی می‌رسد که سراسر عالم را حق می‌بیند؛ و مابین انبیا و اولیا با سایر افراد بشر در نظر او فرق و تمایزی باقی نمی‌ماند؛ و کعبه و

۱- دمها: نیکلسون.

۲- حرم‌دان با حاء بی نقطه موافق طبع نیکلسون است؛ در نسخ دیگر «چرم‌دان» با «چ» سه نقطه است که در فرهنگها بمعنی کیسه چرمی پول که بر کمر بندند تفسیر شده است رجوع شود به «لغت‌نامهٔ دهخدا» در «چرم‌دان»، و «حرم‌دان».

بتخانه، و مسجد و دیر و کنشت پیش او یکی می شود، و ملائکه رحمت و غضب، و ابلیس و جبرئیل، در دیدگاه توحید او با یکدیگر آشتی می کنند و متحد می شوند؛ و نظایر این سخنان که در افواه و نوشته ها و آثار نظم و نثر گروهی از وحدت وجودیها دایر و سایر است، در نظر مولوی درست نیست؛ و آنچه از این قبیل گفته ها از وی می شنوید که موسی و فرعون را در عالم بی رنگی آشتی می دهد، و سرکشی و نفرت فرعون را، از کلیم می داند؛^۱ یا این که هستی مطلق را به دریا، و تعینات را به امواج و کفها و حبابها تشبیه می کند؛^۲ همه ناظر بجهان هستی و مربوط بعالم تکوین و ایجاد است؛ اما در مقام تشریع عقیده او همانست که همه ادیان و مذاهب، حق نیست؛ چنانکه همه هم، باطل نیست

آنکه گوید جمله حق است احمقی است

و آنکه گوید جمله باطل، او شقی است

اولیای خدا و مردان صاحب دل را هم از شمار دیگر افراد بشر

نمی داند و می گوید

من نیم جنس شهنشه، دور از او بل که دارم در تجلی نور از او

جنس ما چون نیست جنس شاهما مای ما شد، بهر مای او فنا

۱- نعلهای باشگونه است ای سلیم سرکشی فرعون می دان از کلیم

مطابق طبع نیکلسون؛ و در نسخ دیگر «نفرت فرعون را دان از کلیم».

۲- جنبش کفها ز دریا روز و شب کف همی بینی، نه دریا ای عجب

بحر وحدانی است، فردوزوج نیست گوهر و ماهیش غیر موج نیست

۱۷- میدان خیال وسیع تر، و جهان حس و رنگ تنگ تر از دایره هستی است، و توحید زانسوی عالم حس و خیال است

مولوی در باره توحید، تحقیقی عمیق و بیانی بسیار لطیف و
پرمغز دارد؛ باین قرار که چهارعالم حس و خیال و هستی و نیستی مطلق
را بایکدیگر برمی سنجد و می گوید:

دایره هستی از نیستی تنگ تر است؛ و میدان خیال از عرصه عالم
هستی وسیع تر؛ اما از عالم نیستی تنگ تر است؛ و جهان حس و رنگ از
همه آن عوالم تنگ تر است؛

و در دنباله این تحقیق علاوه می کند که توحید، ماورای عالم حس
و خیال است؛ اکنون بیان شیوای خود مولانا را بشنوید
تنگ تر آمد خیالات از عدم

زان سبب باشد خیال اسباب غم

باز هستی تنگ تر بود از خیال

زان شود در وی قمرها چون هلال

باز هستی جهان حس و رنگ

تنگ تر آمد که زندانی است تنگ

علت تنگی است، ترکیب و عدد

جانب ترکیب، حسها می کشد

زان سوی حس، عالم توحید دان

گر یکی خواهی بدان جانب بران

امر کن يك فعل بود و، نون و كاف

در میان افتاد و معنی بود صاف

یعنی سبب تنگی دایره هر موجودی ترکیب و کثرت است و کثرت و دوگانگی مولود عالم حس و خیال است؛ و چون از عالم حس و خیال که کانون تعینات است بیرون رفتی بعالم وحدت و یگانگی خواهی رسید؛ پس اگر طالب عالم توحید باشی باید بدانی که از دایره حس و خیال بیرونست؛ اینجا چهار توضیح علاوه می کنم

۱- هر چند مولوی در متن شعر فقط «زان سوی حس» گفته اما پیدا است که مقصود هر دو عالم حس و خیال است؛ چرا که خیال نیز منبع کثرت و تعدد است.

۲- بیت آخر «امر کن يك فعل بود» مقصودش تمثیل است باین که امر «کن» در مقام وجود و ایجاد؛ يك اراده صافی و يك فعل بسیط وحدانی بیش نیست؛ که هیچ ترکیب و کثرت عدد در آن راه ندارد؛ اما در مقام تعبیر، حرف كاف و نون بمیان می آید و موجب ترکیب و کثرت می شود؛ باز چون بمعنی توجه کنی همچنان صاف و بدون شایبه کثرت و تعدد است.

۳- اما این که میدان خیال وسیع تر از عرصه عالم هستی است؛ از این نظر است که چه بسیار چیزها در عالم اندیشه و خیال می گنجد که در دایره هستی موجود نیست؛ وجود گرفتنی هم نیست؛ و «بسیار فرق باشد از اندیشه تا وصول».

۴- اساس و مبنای این سنجش که مولوی مابین عوالم چهارگانه کرده؛ يك اصل و يك قاعده کلی فلسفی است که موجودات هر قدر به

تجرد از ماده و مدت نزدیکتر باشند وسعت و احاطه و گنجایی وجودی آنها بیشتر و عرصه جولان شان گشاده تر و فراختر و پهناتر است؛ و برعکس هر قدر بماده و مدت و جهان حس و رنگ نزدیکتر باشند دایره وجودشان تنگتر و سعه و احاطه وجودی آنها کمتر است؛ و چون خیال بتجرد نزدیکتر از جهان هستی و عالم حس و محسوس است؛ طبعاً وسعت و احاطه اش بیشتر خواهد بود.

و سلسله موجودات همچنان باین نسبت بهم می پیوندد و بالا می رود تا بمقام نفوس کلی و عقول مفارقة می رسد؛ و از همه برتر ذات مجرد بسیط یگانه مبدأ اولی و واجب الوجود است که «والله من ورائهم محیط: سورة بروج ج ۳۰ قرآن کریم» و «الا انه بكل شیء محیط: سورة فصلت ج ۲۵ یه ۵۴».

و امثال این کلمات را نیز که در تحمید و ستایش حق تعالی است در ادعیه مأثوره می خوانید «وبعلمه الذی احاط به کل شیء وبقدرته التی احاطت کل شیء».

پس ذات واجب الوجود تعالی شأنه مافوق عالم مجردات و مفارقات است؛ و بعد از آن نوبت بعالم عقول و نفوس می رسد؛ و همچنان در قوس نزولی می افتد تا بعالم خیال می رسد که دارای تجرد مثالی برزخی است؛ یعنی برزخ و واسطه مابین عالم مجردات و نشأه طبیعت مادی جسمانی است؛ و از آن پس عالم ناسوت و جهان حس و محسوس مادی هیولانی است که از همه عوالم وجود تنگتر و پست تر و محدودتر است.

۱۸- خصایص اولیا و پیغمبران و اقطاب و اصل

و پیران و رهبران صاحب‌دل کامل مکمل

در فصول قبل دانستیم که در عقیده و مسلک عرفانی مولوی، مابین طایفه اولیا و پیغمبران و اقطاب واصل و پیران و رهبران صاحب‌دل کامل مکمل؛ با دیگر طبقات و اصناف بشر تجانس ذاتی نیست؛ و بطور کلی عالم با جاهل، و عاقل با نادان، یکسان نیست.

پس لازمه آن تباین و عدم تجانس، این است که در خواص و لوازم احوال، و احکام و تکالیف قلبی و قالبی، و جسمانی و روحانی نیز با یکدیگر اختلاف و مابینت داشته باشند؛ یعنی در جمیع احوال و احکام مشارک و یکسان نباشند؛ و هر کدام از دو طایفه بخصوصیات اموری که نشانه و لازمه شخصیت وجودی و تباین ذاتی آنها از یکدیگر است مخصوص و ممتاز و مشخص باشند.

آن خصایص که مولوی در مواضع متفرقه مثنوی شریف جای جای بدان اشاره کرده و در معنی آنرا میزان و ضابطه شناختن اولیاء و رهبران راستین قرار داده از این قبیل است:

گر ولی زهری خورد نوشی شود

۱- هرگاه مرد کامل صاحب‌دل زهر بنوشد در مزاج او اثر شهد می‌بخشد؛ و برعکس اگر اشخاص ناقص جاهل انگبین بخورند در وجود ایشان بدل بزهر می‌گردد؛ شیخ فریدالدین عطار قدس سره العزیز می‌گوید

تو صاحب نفسی ای غافل میان خاک خون می‌خور
 که صاحب‌دل اگر زهری خورد، آن انگبین باشد
 مولوی در مجلد اول مثنوی همین بیت عطار را عنوان گفتار خود
 قرار می‌دهد و می‌گوید

صاحب دل را ندارد آن زیان	که خورد او زهر قاتل را عیان
او ز قعر بحر، گوهر آورد	از زیانها، سود بر سر آورد
کاملی گز خاک گیرد، زر شود	ناقص از زر برد، خاکستر شود
چون قبول حق بود آن مرد راست	دست او در کارها دست خداست
دست ناقص دست شیطانست و دیو	زانکه اندر دامن تلبیس ^۱ است و ریو
جهل آید پیش او، دانش شود	جهل شد علمی که در ناقص رود
هرچه گیرد علتی، علت شود	کفر گیرد کاملی، ملت شود

توضیحاً شهد و زهر، یا خاک و زر، و جهل و علم، و کفر و ملت،
 در گفته‌های مولوی همه بر سبیل تمثیل است؛ و مقصود اصلی يك امر
 کلی است باین قرار که می‌گوید بسا چیزها که برای عامه مردم جاهل
 نادان، ناروا و حرام و موجب زیان و خسران؛ و همان چیز برای مردم
 عارف صاحب‌دل سودمند و حلال و طیب و طاهر باشد؛ و بالجمله بعض آنچه
 بر عامه حرام است، بر خاصگان مباح و حلال است؛ برای این که امر
 ناروا و محظور در مزاج عارف کامل مبدل به امر حلال و مباح می‌گردد؛
 و آنچه برای عامه مضر و زیان‌بخش است در روح خواص نافع و
 سودبخش می‌افتد، نظیر این که اکل میته در حال ضرورت مباح؛ و در

غیر آن صورت حرام است؛ چنانکه حکم صریح آن در آیه شریفه
سوره بقره بیان شده است « اِنَّمَا حَرَّمَ عَلَیْکُمُ الْمَیْتَةَ وَالدَّمَ وَلِحْمُ
الْخَنزِیْرِ وَ مَا اَهْلًا بِهِ لِغَیْرِ اللَّهِ فَمَنْ اضْطُرَّ غَیْرَ بَاغٍ وَلَا عَادٍ فَلَا اِثْمَ
عَلَیْهِ: ج ۲ به ۱۷۳ ».

در ضرورت هست هر مردار پاک بر سر منکر ز لعنت باد خاك
مثل تبدیل و استحالة زهر به انگبین، و حرام به حلال، و کفر
به ملت و دین، و اشباه و نظایر آن که از خصایص اولیاء و عارفان
صاحب بدل گفته شد، مثل غذای صالح و فاسد است نسبت بمزاج سالم و
علیل؛ چه بر حسب قواعد پزشکی و بموجب حس و تجربه ثابت و مسلم
است که غذا هر قدر ذاتاً صالح و نافع باشد، در مزاج فاسد مریض،
تبدیل بخلط فاسد و باعث ضعف و شدت بیماری مریض می شود؛ و
برعکس غذای فاسد، در مزاج سالم و بنیه قوی، زیان خطرناک
نمی بخشد؛ بل که ممکن است مبدل بخلط صالح و مایه قوت و نیروی
تن و توش او گردد.

از سالم و مریض بگذریم؛ دو نفر کارگر تندرست را که یکی
پیوسته در کار و حرکت و ورزش بدنی، و دیگری دائم در يك جا
نشسته مثلاً مشغول کتابت و نقاشی باشد با یکدیگر مقایسه کنید و ببینید
خواب و خوراك آنها در کمیت و کیفیت چه اندازه مختلف و متفاوت
است؛ غذای سنگین چرب و شیرینی که برای کارگر ورزش کار لذیذ و
گوارا و قوت جان است، معده پیشه‌وری که شغل او خالی از حرکت و
ورزش بدنی است طاقت هضم آن را ندارد؛ و چه بسا که در مزاج
او تولید نفخ و ترشی معده و تلخی ذائقه می کند؛ چندانکه ممکن است

برای او خطر جان داشته باشد.

از همه اینها گذشته انسان با ستوران و چهارپایان در روح حیوانی مشترك است، اما در خواص و آثار مخالف و مابین است.

معدة خر، که کشد در اجتداب معدة آدم جذوب گندم آب
آدمی را شیر از سینه رسد شیر خر از نیم زیرینه رسد

در تمثیل معانی فوق خود مولوی بیانات بسیار لطیف شیرین بدیع دارد؛ از جمله در بیان این که ممکن است يك چیز در دو مورد دو خاصیت و دو اثر مخالف داشته باشد مثال به آب غوره و انگور و شراب می‌زند؛ که آب يك حقیقت و يك ماهیت بیش نیست؛ اما همین آب چون بدرخت تارك رسید، در مقام غورگی، ترش؛ و در مقام انگوری، شیرین؛ و در مقام خمیری تلخ می‌شود؛ و چون در مقام سرکگی افتاد، باز ترش می‌شود.

پس نسبت مردم عارف صاحب‌دل بسایر خلق نیز مانند همان نسبت انگور است به غوره، و شراب؛ یعنی همان آب که در غوره حالت ترشی داشت، در انگور مزه شیرین پیدا می‌کند؛ و باز در شراب بدل به تلخی می‌گردد.

باز در همان دفتر اول مثنوی ذیل تفسیر آیه «مرج البحرین یتقیان بینهما برزخ لایبغیان: سورة الرحمن ج ۲۷» می‌گوید

در مقامی هست، هم این زهرمار

از تصاریف خدایی خوشگوار

در مقامی زهر و در جایی دوا	در مقامی کفرو در جایی روا ^۱
گرچه آنجا او گزند جان بود	چون بدینجا در رسد درمان شود
آب در غوره ترش باشد و لیک	چون به انگوری رسد شیرین و نیک
باز در خم او شود تلخ و حرام	در مقام سرکگی ، نعم الادام ^۲
گرولی، زهری خوردنوشی شود	ور خورد طالب، سیه پوشی شود

نیز در تأیید همان مطالب که در دفتر اول است در دفتر دوم ذیل
عنوان «گفتن عایشه حضرت مصطفی را علیه السلام که تویی مصلا بهر جا
نماز می کنی» می گوید

گفت پیغمبر که از بهر مهان

حق ، نجس را پاک گرداند بدان

کو اگر زهری خورد شهدی شود

تو اگر شهدی خوری زهری بود

۱- بعد از این بیت در متن نسخه های معمولی هشت بیت دیگر همین

مضمون دارد؛ از این قبیل

در مقامی خشکی و جایی مطر	در مقامی حنظل و جایی شکر
در مقامی جهل و جایی عین عقل	در مقامی ظلم و جایی محض عدل
در مقامی سنگ و در جایی گهر	در مقامی عیب و در جایی هنر

و در طبع نیکلسون آن ابیات را در نسخه بدل حاشیه ثبت کرده است.

۲- اشاره بحديث نبوی «نعم الادام الخل» یعنی سرکه خوب نانخورشی

است.

ادام بکسر اول بمعنی نانخورش است که در محاورات فارسی مأخوذ

از ترکی «قاتق» می گویند.

کو بدل گشت و بدل شد کار او

لطف گشت و نور شد هر نار او

درمجلد ششم نیز دربارهٔ اینکه يك چیز نسبت به اشخاص واصناف
مختلف اثر مختلف و متضاد می بخشد گفته است

هر یکی ز اجزای عالم يك يك

بر غبی بند است و بر استاد فك

بر یکی قنناست و بر دیگر چو زهر

بر یکی لطف است و بر دیگر چو قهر

بر یکی گنج است و بر دیگر چو مار

بر یکی ورد است و بر دیگر چو خار

بر یکی آبست و بر دیگر چو خون

بر یکی اعجاز و بر دیگر فسون

بر یکی نقص است و بر دیگر کمال

بر یکی هجر است و بر دیگر وصال

کی خورد بندهی خدا الا حلال

بر فرض که سراسر عالم را حرام بگیرد، اولیاء و بندگان خاص
خدا جز حلال نمی خورند

گر شود عالم پر از خون مال مال

کی خورد بندهی خدا الا حلال^۱

هرچند سطح فکر و گفته مولوی از این حرفها خیلی بالاتر و عمیق ترست؛ اما برای اثبات صحت این دعوی کافی است در نظر بگیریم که ممکن است یکی از بندگان خاص خدا را در اثر مداومت عبادت و ریاضت، حالت اضطرار جوع و مخمصة گرسنگی دست بدهد، چندانکه بیم هلاک داشته باشد؛ و در این حال هر حرامی بر وی حلال می گردد. علاوه می کنم که درباره این بیت حکایتی کرامت آمیز از شاه نعمت الله ولی متوفی ۸۳۴ هـ ق^۱ و سلطان معاصرش امیر تیمور [۸۵۰-۸۰۷]^۲ نقل کرده اند که برای تفصیل آن می توانید بتراجم احوال شاه نعمت الله در نامه دانشوران و طرایق الحقایق و امثال آن رجوع کنید.

نیروی قدرت خلاقه الهی اولیاء

۳- اولیای خدا دارای قدرت و نیروی اراده یی خلاقه اند که می توانند تیر از کمان جسته یعنی اجل و قضای محتوم را از راه بر-

۱- سید نورالدین نعمت الله ولی ولادتش پنج شنبه ۲۲ رجب ۷۳۱ و بقولی ۷۳۵- و وفاتش بضبط مجمل فصیحی خوافی و رساله عبدالرزاق کرمانی هم در روز پنج شنبه ۲۲ ماه رجب سنه ۸۳۴ در ماهان کرمان اتفاق افتاد و بقعه او آنجا زیارتگاه خواص و عوام است.

۲- ولادت امیر تیمور در ۲۵ شعبان ۷۳۶ و وفاتش بضبط مجمل فصیحی خوافی ۱۷ شعبان ۸۰۷ هـ ق در اترار واقع شده و سن او هنگام وفات ۷۰ سال شمسی بوده است.

۳- تولد شاه رخ در سال ۷۷۹ و وفاتش ۲۵ ذی الحجه ۸۵۰ هـ ق

است.

گردانند؛ و تمام این نیرو و قدرت از خداوند به ایشان عطا شده است
اولیا را هست قدرت از اله تیر جسته باز گرداند ز راه

طاعت عوام گناه خواص است

۴- طاعت و عبادت عوام برای خواص مردان خدا، گناه است؛
و پیوستگی که آنها به درگاه حق تعالی دارند برای خواص حجاب است؛ و این
جمله از احادیث ماثوره یا کلمات معروف عرفاست که گفته اند «حسنات
الابرار سیئات المقربین»؛ مولوی می گوید
طاعت عامه، گناه خاصگان و صلت عامه، حجاب خاص دان

اولیا و مردان حق در ارتکاب خطا و گناه

۵- اولیا و مردان حق و رهبران راستین، گرد گناه نمی گردند و
مرتکب خطا نمی شوند، و بفرض این که احیاناً مرتکب گناهی شدند،
چنانست که مرداری در بحر قلزم افتاده، یا قطره یی پلیدی در اقیانوس
اطلس ریخته باشد؛ پیدا است که مثلاً بیک ماهی مرده، یا یک قطره خون،
دریای عظیم، آلوده و ناپاک نخواهد شد.
قوت ذات، و صفا و روشنی باطن، و عظمت نفس، و کمال
روحانیت مردان حق، نیز همچون دریایی پهناور است که به اندک پلیدی
گناه، آلوده و ناپاک نمی گردد؛ و خطایی که در جنب عظمت روح آن
طایفه بس حقیر و ناچیز است، خلل به ارکان ولایت ایشان نمی رساند
و موجب تنزل مقام و درجه روحانی آنها نمی شود؛ بل چنانست که پلیدیها
در دریای ژرف، مستحیل بعنصر آب پاک؛ و گناهان در روح اولیا مبدل

بثواب می گردد، مانند مردار که چون به نمکلان افتاد به نمك تبدیل می شود؛ و در اثر این استحاله بلیدی و ناپاکی آن بطهارت و پاکی می گراید؛ زیرا که روح اولیا نمودار کارخانه شگرف الهی است که «ببدل الله سیاتهم حسنات: سورة فرقان ج ۱۹ آیه ۷۰».

حقیر معتقدم که با همین بیان عرفانی که خلاصه آن را شنیدید و نظم شیوای دل انگیز آن را از خود مولوی خواهید شنید عقده مشکل مسأله عصمت و تخطئه انبیا که معرکه آراء متکلمان اسلامی است گشوده، و موضوع نزاع منتفی خواهد شد؛ اکنون گفتار مولوی را بشنوید در مجلد دوم مثنوی شریف ذیل عنوان «طعنه زدن بیگانه در شیخ، و جواب گفتن مرید شیخ او را» می گوید

آن یکی يك شيخ را تهمت نهاد

کو بد است و نیست بر راه رشاد

شارب خمر است و سالوس و خبیث

مر مریدان را کجا باشد مغیث

آن یکی گفتش ادب را هوش دار

خرد نبود این چنین ظن بر کبار

دور از او و، دور از آن اوصاف او

که ز سیلی تیره گردد صاف او

این چنین بهتان منه بر اهل حق

کاین خیال تست بر گردان ورق

این نباشد، و بودای مرغ خاک

بحر قلزم را ز مرداری چه باک

نیست دون القلتین^۱ و حوض خرد
 کش تواند قطره‌یی^۲ از کار برد
 آتش ابراهیم را نبود زیان
 هر که نمرودی است، گومی ترس از آن
 دنباله همین عنوان «طعنه زدن بیگانه در شیخ» می‌گوید تهمت
 بر شیخ زدند که جام می در دست، و خمخانه شراب در خانه اوست؛ اما
 چون به بازجویی رفتند دیدند که در جام و خمخانه او همه عسل و
 انگبین است

شیخ گفت این خود نه جام است و نه می
 هین بزیر آ، منکرا بنگر بوی
 آمد و دید انگبین خاص بود
 کور شد آن دشمن کور و کبود
 در همه خم خانه‌ها او می ندید
 گشته بد پر از عسل خم نبید
 در همان احوال شیخ بمیرید خاص خود می‌گوید برای من
 شراب ناب تهیه کن که بیمار شده‌ام و رنج بیماری به اضطرار می‌خواری
 کشیده است

گفت پیر آن دم میرید خویش را
 رو برای من بجو می ای کیا

۱- تفسیر آن را پیش گفتیم؛ یعنی مقدار آب کُر یا آب کثیر که بملاقات
 پلیدی پلید نمی‌شود.

۲- کی تواند قطره‌اش: طبع نیکلسون.

که مرا رنجی است، مضطر گشته‌ام
 من ز رنج از مخمسه بگذشته‌ام
 در ضرورت هست هر مردار پاک
 بر سر منکر ز لعنت باد خاک

برگزیدگان حق را عطا و بخشش بدون توقع سود و غرض است

۶- یکی از خصایص اولیا و برگزیدگان خدا این است که خوی
 الهی دارند؛ برخلاف عامه خلق که هیچ سلامی بی طمع نمی کنند؛ و
 در هر عطایی انتظار چند برابر سود و عوض دارند؛ اولیای خدا اهل
 آز و طمع نیستند؛ فیض بخشی لازمه وجود فیاض آنهاست؛ در مقابل
 عطا و بخشش خود هیچ توقع و چشم داشت سود و عوض ندارند؛
 آفتابند که در همه جا و بر همه کس یکسان می تابند و گرمی و روشنایی
 می بخشند، بدون این که بها و عوضی بخواهند
 آنکه بدهد بی امید سودها

آن خدای است، آن خدای است، آن خدا

یا ولی حق که خوی حق گرفت

نور گشت و تابش مطلق گرفت

کو غنی است جز او جمله فقیر

کی فقری بی عوض گوید که گیر

تا نبیند کودکی که سیب هست

او پیاز گنده را ندهد ز دست

این همه بازار بهر این غرض
 بر دکانها شسته بهر این عوض
 يك سلامی نشنوی ای مرد دین
 که نگیرد آخرت آن آستین
 بی طمع نشنیده‌ام از خاص و عام
 من سلامی ای برادر والسلام
 و در اثر همان خوی فیض بخشی و بخشندگی ذاتی است که
 عطای خود را از منکران نیز دریغ نمی‌دارند و از گفتن سخن حق و
 پند و موعظه در هیچ حال و از هیچ کس مضایقت نمی‌ورزند.

اولیا منت خدمت نمی‌کشند، باید منت ایشان کشیدن و با ادب خدمت کردن

۷- هر چند فیض بخشی، ذاتی اولیا و انبیاست و بر هر کس بی
 دریغ و بدون توقع سود و عوض فیض می‌بخشند؛ ولیکن وظیفه طالب
 حقیقی این است که در حضور اهل دل در هر حال ادب نگاه دارد، و
 منت ایشان بکشد و بجان و دل ایشان را خدمت کند؛ و آن طایفه چندان
 مناعت و استغنائی طبع دارند که هر خدمتی را نمی‌پذیرند؛ و در مقابل
 هر نعمتی که از خلق برسد زیر بار منت نمی‌روند

این رسولان ضمیر رازگو	مستمع خواهند اسرافیل خو
نخوتی دارند و کبری چون شهان	بندگی خواهند از اهل جهان
تا ادبهاشان بجاگه ناوری	از رسالتشان چگونه برخوری
کی رسانند آن امانت را بتو	تا نباشی پیششان راکع دوتو

هر ادبشان کی همی آید پسند کآمدند ایشان ز ایوان بلند
نی گدایانند کز هر خدمتی از تو دارند ای مُزور منتی
در دفتر سوم در داستان انبیا و دعوت خلق که انبیا را «طبییان
الهی» خوانده است می گوید:

چون طبییان را نگه دارید دل خود ببینید و شوید از خود خجل
دفع این کوری بدست خلق نیست لیک اکرام طبییان از هدی است
این طبییان را بجان بنده شوید تا بمشک و عنبر آکنده شوید

و در دفتر دوم ضمن داستان ابراهیم ادهم گفته است

دل نگه دارید ای بی حاصلان

در حضور حضرت صاحب‌دلان

پیش اهل تن، ادب بر ظاهر است

که خدا زایشان، نهان را سائر است

پیش اهل دل ادب بر باطن است

زانکه دلشان بر سرایر فاطن است

تو بعکسی، پیش کوران بهر جاه

با حضور آبی نشینی پایگاه

پیش بینایان کنی ترک ادب

نار شهوت را از آن گشتی حطب

توضیحاً آنچه در این خصیصه گفتیم با خوی فیض بخشی و کرم

ذاتی مردان خدا که در خصیصه قبل گفته شد منافات ندارد؛ زیرا که فیض-

بخشی عمومی بمنزله بار عام و صلاهی همگانی است؛ و خصوصیتی که

اینجا ذکر کردیم بزم خاص و محفل دوستگانی است

مولوی خود متوجه این نکته بوده؛ و بدین سبب در دنباله‌ایات
فوق بر سر وظیفه تبلیغ رسالت و کرم و بخشش عام رسولان و دیگر
رهبران الهی رفته و گفته است
لیک با بی‌رغبتیهای ضمیر
اسب خود را ای رسول آسمان
در ملولان منگرو، اندر جهان

«جهان» اینجا فعل امر است از «جهانیدن» و «جهانیدن»

فرخ آن ترکی که استیزه نهد
گرم گرداند فرس را آنچنان
چشم را از غیر و غیرت دوخته
گر پشیمانی بر او عیبی کند
خود پشیمانی نروید از عدم
چون ببیند گرمی صاحب قدم
یعنی آنکه دارای غریزه جود و بخشندگی و کرم ذاتی است،
هرگز از عطا و بخشش پشیمان نمی‌شود؛ و چون اولیا بخشنده کریم
و فیاض مطلق‌اند، و توقع اجر و پاداش از خلق ندارند، هر قدر هم در
مقابل نعمتهای خود انکار و ناسپاسی ببینند، حالت تأسف و ندامت
بایشان دست نمی‌دهد، و از کرده‌های خود پشیمان نمی‌شوند.

رهبران و طبیبان الهی برای نجات بشر خلق

شده‌اند، خدمت ایشان بی‌شایبه غرض و چشم-

داشت دست‌مزد و پای‌رنج است

۸- یکی از خصایص مردان حق و رهبران الهی و طبیبان نفوس

بشری که می توان آن را با خصیصه ششم که در پیش گفتیم یکی کرد این است که این طایفه برای دست گیری و نجات بشر خلق شده اند؛ و بدین سبب است که بار سنگین هدایت خلق و درمان رنجوران روحانی را بجان و دل می کشند؛ و بوظیفه تبلیغ رسالت و رهبری، بعموم خلق خدمت می کنند، بدون شایبه غرض، و بی آنکه از کسی چشم داشت پاداش و دست مزد و پای رنج داشته باشند.

در آیه شریفه سورة یونس از قول حضرت نوح نبی علیه السلام می گوید «فما سألتکم من اجر ان اجری الا علی الله: ج ۱۱ یه ۷۳»؛ یعنی من در مقابل خدمت هدایت و دست گیری و اصلاح نفوس خلق، از هیچ کس پاداش و دست مزد نمی خواهم؛ مگر از خدای تعالی و بس. این مضمون در قرآن مجید مکرر از قول انبیا آمده است؛ از جمله در سورة هود از قول حضرت هود علیه السلام «یا قوم لا اسئلكم علیه اجرّاً ان اجری الا علی الذی فطرنی افلا تعقلون: ج ۱۲ یه ۵۱».

و در سورة شعراء [ج ۱۹] از قول پنج پیغمبر (نوح، هود، صالح، لوط، شعیب) پنج بار این آیه تکرار شده است «و ما اسئلكم علیه من اجرٍ ان اجری الا علی رب العالمین».

و کار دعوت و خدمت انبیا و اولیای خدا چنانست که گاهی ناز ابلهان می کشند، و رنج و عذاب دشمنان را بجان می خرند؛ و سخریه

و استهزاء و فسوس کافران^۱ و صغیر کشیدن و دستک زدن منکران و منافقان را^۲ بر خود هموار می‌کنند و از طعن و تشییع تیره دلان نمی‌هراسند بلکه هر قدر بر انکار مخالفان افزوده شود بر تبلیغ رسالت و مهربانی و عطوفت می‌افزایند تا بوظیفه الهی خود عمل کرده باشند. مضمون آنچه را که در این مقدمه گفتیم با عباراتی شیواتر و رساتر و عذب‌تر، خود مولوی معنوی؛ در دفتر دوم مثنوی شریف می‌گوید:

هر نبی می‌گفت ^۳ با قوم از صفا	من نخواهم مزد پیغام از شما
من دلیلم، حق شمارا مشتری ^۴	داد حق دلایم هردو سری
چیست مزد کار من، دیدار یار	گرچه خود بوبکر بخشد چل هزار
چل هزار او نباشد مزد من	کی بود شبیه شبّه، در عدّان

و در دفتر سوم از قول پیغمبران بقوم و امت خویش گفته است

۱- اشاره بآیه کریمه «و کَلَّمَا مَرَّ عَلَيْهِ مَلَأْ مِنْ قَوْمِهِ سَخِرُوا مِنْهُ قَالَ اَنْ تَسْخَرُوا مِنَّا نَمَسْخَرُ مِنْكُمْ كَمَا تَسْخَرُونَ: سورة هود ج ۱۲ یه ۳۸» مربوط بداستان حضرت نوح که برای نجات قوم خویش کشتی می‌ساخت و ایشان او را مسخره می‌کردند.

۲- اشاره بآیه شریفه «و مَا كَانَ صَلَوتُهُمْ عِنْدَ الْبَيْتِ الْاَمْكَاءِ وَ تَصَدِیْقُهُ: انفال ج ۱۵ یه ۳۶» درباره کفار قریش که برای استهزاء و سخریه پیغمبر اکرم علیه السلام صغیر می‌کشیدند و دستک می‌زدند.

۳- هر نبی گفت: نیکلسون.

۴- اشاره است بآیه «اِنَّ اللّٰهَ اشْتَرٰ مِنْ الْمُؤْمِنِيْنَ اَنْفُسَهُمْ وَاَمْوَالَهُمْ بِاَنْ لَّهِمُ الْجَنَّةُ: توبه ج ۱۱ یه ۱۱۱» یعنی خداوند جان و مال مؤمنان را بیهای بهشت خریداری کرده است.

ما طبیبانیم شاگردان حق
 آن طبیبان طبیعت دیگرند
 ما بدل بی واسطه خوش بنگریم
 آن طبیبان غذا اند و ثمار
 ما طبیبان فعالیم و مقال
 آن طبیبان را بود بولی دلیل
 دست مزدی می نخواهیم از کسی
 هین صلا بیماری ناسور را
 در دیباچه دفتر ششم می گوید
 لبك دعوت وارد است از کردگار
 نوح نهصد سال دعوت می نمود
 هیچ از گفتن عنان واپس کشید
 زانکه از بانگ و علاای سگان
 یا شب مهتاب از غوغای سگ
 مه فشاند نور و سگ عوعو کند
 هر کسی را خدمتی داده قضا
 چونکه نگذارد سگ آن بانگ سقم
 چونکه سر که سر کگی افزون کند
 قهر، سر که، لطف همچون انگبین
 قوم بر وی سر که ها می ریختند

بحر قلزم دید ما را فانلق
 که بدل از راه نبضی بنگرند
 کز فراست ما بعالی منظریم
 جان حیوانی بدیشان استوار
 ملهم ما، پرتو نور جلال
 وین دلیل ما بود وحی جلیل
 دست مزد ما رسد از حق بسی
 داروی ما يك يك رنجور را
 با قبول و ناقبول او را چه کار
 دم بدم انکار قومش می فزود
 هیچ اندر غار خاموشی خزید
 هیچ واگردد ز راهی کاروان
 سست گردد بدر را در سیر، تك
 هر کسی بر خلقت خود می تند
 در خور آن گوهرش در ابتلا
 من مهم، سیران خود را کی هلم
 پس شکر را واجب افزونی بود
 کاین دو باشد اصل هر اسکنجبین
 نوح را دریا فزون می ریخت قند

قند او را بد مدد از بحر جود پس ز سر که ی اهل عالم می فزود
 هم در دفتر ششم در داستان شیخ ابوالحسن خرقانی و سوار بودن
 او بر شیر در اثر ریاضت تحمل جفای زن طعّانه، می گوید مشتایخ و
 پیران طریقت در حقیقت بر شیر مست سوارند؛ و همچون اشتران
 بختی زیر محمل فرمان الهی اند؛ و تنها هدف و مقصد آنها اطاعت حق
 و ادای وظیفه رهبری خلق است؛ نه از تحسین و آفرین کسی خوشحال
 می شوند؛ و نه از طعن و تشنیع عوام اندیشه دارند؛ محض نورند، و از
 همه اوهام و تصویرات، دور

تو یقین می دان که هر شیخی که هست

هم سواری می کند بر شیر مست

گرچه آن محسوس و، این محسوس نیست

لیک آن بر چشم جان ملبوس نیست

صدهزاران شیر، زیر رانشان

پیش دیده ی غیب دان، هیزم کشان

یعنی هر شیخ راهبری مانند شیخ ابوالحسن خرقانی در ظاهر
 هیزم کش است؛ اما در باطن و در پیش دیده ی غیب دان و چشم غیب بین،
 بر شیر سوار است؛ و هر چند آن شیر بر چشم ظاهر محسوس نباشد،
 بر چشم جان پوشیده و پنهان نیست

باز در دنباله آن ابیات از قول شیخ می گوید

کی کشیدی شیر تر بیگار من	گر نه صبرم می کشیدی بار زن
مست و بی خود زیر محملهای حق	اشتران بختیم اندر سبق
تا بیندیشم من از تشنیع عام	من نیم در امر و فرمان، نیم خام

عام ما و خاص ما فرمان اوست جان ما بر رودوان جویان اوست
 دورم از تحسین و تشویقش همه فارغ از تکذیب و تصدیقش همه
 ضمیر «تشویقش، تصدیقش» به آن زن ناسازگار بر می گردد
 فردی ما جفتی ما نه از هو است
 جان ما چون مهره در دست خداست
 ناز آن ابله کشیم و صد چو او
 نی ز عشق رنگ و، نی سودای بو
 این قدر خود درس شاگردان ماست
 کر و فر ملحمه^۱ ما تا کجاست
 تا کجا، آنجا که جا را راه نیست
 جز سنا برق^۲ مه الله نیست
 از همه اوهام و تصویرات دور
 نور نور نور نور نور نور

عارفان صاحب‌دل از اسرار غیب و سرایر خلق آگاهند

۹- عارفان صاحب‌دل و بندگان خاص الهی از اسرار و رموز
 غیب، و پنهانیها و سرایر احوال و اوضاع و ضمائر خلق آگاهی دارند؛

۱- ملحمه بفتح میم و حاء بی نقطه بمعنی کارزار سخت و حادثه خطیر
 هولناک و موقع خطرناک است مخصوصاً در میدان جنگ.

۲- اقتباس از آیه شریفه «یکاد سنا برقه یذهب بالابصار: سوره نور

حتی این که حال هر کسی را بهتر از خود او می‌دانند
 پاسبان آفتابند اولیا
 در بشر واقف ز اسرار خدا
 بندگان خاص علام‌الغیوب
 در درون دل در آید چون خیال
 پیششان مکشوف باشد سر حال
 آنکه واقف گشت بر اسرار هو
 سر مخلوقات چبود پیش او
 آنکه بر افلاک رفتارش بود
 بر زمین رفتن چه دشوارش بود

شیخ واقف گشته از اندیشه‌اش
 شیخ چون شیر است و دل‌هایش
 چون رجا و خوف در دل‌ها روان
 نیست بروی مخفی اسرار نهان
 دل نگه‌دارید ای بی‌حاصلان
 در حضور حضرت صاحب‌دلان
 هر چه زیر چرخ هستند امهات
 از جماد و از بهیمه و زنبات
 هر یکی از درد غیری غافلند
 جز کسانی که نبیه و عاقلند
 آنچه صاحب‌دل بداند حال تو
 تو ز حال خود ندانی ای عمو
 آنچه بیند در جبینت اهل دل
 کی بینی در خود، ای از خود خجل
 مولوی در تعلیل خاصیت غیب‌دانی و اشراف بر ضمائر خلق
 می‌گوید:

غفلت از تن بود، چون تن روح شد

بیند او اسرار را بسی هیچ بد
 کلمه «غفلت» در این بیت ظاهراً اشاره است بآیه شریفه «لقد
 كنت في غفلة من هذا فكشفنا عنك غطاءك فبصرك اليوم حديد: سورة ق
 ج ۲۶»؛ و دنباله این بیت در تمثیل می‌گوید:

چون زمین برخاست از جو فلك
نی شب و نی سایه ماند لی ولك
هر کجا سایه است و شب یاسایگه
از زمین باشد نه از خورشید و مه

ولادت دوم و تبدیل مزاج روحانی

مولوی باز در مقام تعلیل خاصیت وقوف اولیا بر مغیبات گفته
است

چون دوم بار آدمی زاده بزاد	پای خود بر فرق علتها نهاد
علت اولی نباشد دین او	علت اخیری ^۱ ندارد کین او
مقصودش از «علت اولی» عقل کلی و نفس کلی است که مبادی	
و علل عالیة اشیاء اند؛ و علت اخیری، علل و اسباب جزوی و مبادی	
قریب و مباشر امور است	
می پرد چون آفتاب اندر افق	باعروس صدق و صفوت بر تنق ^۲
بلکه بیرون از افق وز چرخها	بی مکان باشد چوارواح و نهی
بل عقول ماست سایه های او ^۳	می فتد چون سایه ها ^۴ در پای او

۱- جزوی: نیکلسون.

۲- صدق و صورت چون تنق: نیکلسون.

۳- بل عقول ما چو سایه ای عمو: طبع علاءالدوله و میرزا محمود.

۴- می فتد از هر طرف: علاءالدوله و میرزا محمود.

ولادت ثانی و تبدیل مزاج روحانی پایه و شرط اصلی مکتب عرفانی مولوی و عرفای محقق است

مولوی در باره «ولادت دوم» جای دیگر هم گفته است
زاده ثانی است احمد در جهان صد قیامت بود او اندر عیان
این تعبیر مأخوذ است از یکی از کلمات منسوب بحضرت
عیسی علیه السلام که گفت «لن یلج ملکوت السموات من لم یولد مرتین»
یعنی کسی بملکوت آسمانها راه نمی‌یابد مگر آنکه دوبار متولد شده
باشد.

و این معنی با جمله پر مغز «موتوا قبل ان تموتوا» که مابین
صوفیه و ارباب سیر و سلوک سخت معروف و متداول است مربوط
می‌شود؛ مولوی می‌گوید:

زانکه پیش از مرگ او بوده است نقل

این بمردن فهم آید نی بعقل

* *

ای خنک آنرا که پیش از مرگ مرد

یعنی او از اصل این رز بوی برد

* *

مرگ تن هدیه است بر اصحاب راز

زر خالص را چه نقصانست گاز

مولوی و دیگر محققان صوفیه در پیرامن هر دو جمله فوق شرح
و تفصیل بسیار گفته و نوشته، و آن را پایه و شرط اصلی و رکن اساسی

سیر و سلوك عرفانی و طی مدارج و مراتب کمال انسانی شمرده اند؛ و حاصلش این است که انسان از حیات تیره جسمانی شهوانی و اخلاق رذیله نفسانی، بمیرد؛ و بحیات روشن روحانی و خصال حمیده انسانی زنده شود؛ همانطور که مردم جاهل نادان؛ در اثر رنج تحصیل و پیمودن مراحل علمی، از حیات جهل می میرد؛ و بحیات علم و دانایی زنده می شود؛ و همچنان که اشخاص فاسق تبه کار، در اثر توبه و انابت و ریاضت، یادستگیری و تلقین ذکر مشایخ، از عالم فسق و تبه کاری بیرون می آیند و بجرگه نیکان و نیکو کاران می پیوندند؛ یعنی در واقع مزاج روحانی آنها مبدل می شود همان طور که شرط اصلی مسلك تصوف مولوی و عرفای محقق است

شرط ، تبدیل مزاج آمد بدان

کز مزاج بد بود ، مرگ بدان

چون مزاج آدمی گل خوار شد

زرد و بد رنگ و سقیم و خوار شد

چون مزاج زشت او تبدیل یافت

رفت زشتی و رخس چون شمع تافت

پس حیات ماست موقوف فطام

اندك اندك جهد كن تم الكلام

فطام با کسر فاء در لغت بمعنی از شیر باز گرفتن؛ و در مصطلحات

صوفیه کنایه است از انقطاع از عادات و اخلاق زشت و کف نفس از

شهوات جسمانی، و تجدید حیات روحانی؛ که در واقع با «ولادت ثانیه»

و «حیات دوم» متحد می شود. شعر عربی مناسبی بیادم آمد:

النفس كالطفل ان تهمله شب على
حب الرضاع و ان تظمه ينظم

داد حق را قابلیت شرط نیست

باز مولوی دربارهٔ تبدیل مزاج روحانی می‌گوید
چارهٔ این دل عطای مبدلی است داد حق را قابلیت شرط نیست
بل که شرط قابلیت داد اوست داد، لب و قابلیت هست پوست
قابلی گر شرط فعل حق بدی هیچ معدومی بهستی نآمدی
مولوی اینجا متوجهٔ نکتهٔ فلسفی دقیق می‌شود که تبدیل ذات و
تغییر صفات ذاتی بدون قابلیت و استعداد فطری ممکن نیست؛ و خود
او مشکل را چنین حل می‌کند که استعداد و قابلیت نیز عطای الهی و
دادهٔ حق است؛ و چنین استدلال می‌کند که عطای حق قدیم است، و
قابلیت حادث؛ چرا که آن صفت حق است و این صفت خلق؛ و انگهی
اگر قابلیت شرط فعل بودی هیچ معدومی بعرضهٔ وجود نیامدی و خلعت
هستی نپوشیدی؛ چرا که قابلیت و استعداد، امر وجودی است؛ و اتصاف
شیء معدوم و عدم مطلق، به امر وجودی محال است.

باز دنبالهٔ این مسأله را بشکل دیگر می‌گیرد که نظام عالم منوط
به اسباب و مسببات است؛ و سنت الهی همین است که عالم وجود،
تحت ضابطهٔ علل و اسباب منتظم شده باشد؛ نه هرج و مرج.

و در جواب این اشکال می‌گوید درست است که سنت الهی بر
قاعدهٔ علل و اسباب استوار شده و اغلب امور و بیشتر احوال بر همین
سنت جاری است؛ اما قدرت الهی مافوق همهٔ علل و اسباب است؛

چندانکه می تواند سبب را از سببیت معزول، و علت را از علت خلع کند؛ و بالجمله اسباب و وسایط پرده انظار ظاهر بینان است؛ و نیک و بد و زشت و زیبا، هرچه می رسد از حق است؛ و حق تعالی مسبب اسباب است، نه محکوم عالم اسباب!

خوبست در این مورد نیز عین گفته مولوی را بشنوید که از هر

بیانی شیواتر و بلیغ ترست

طالبان را زیر این ازرق تتق	سنتی بنهاد و اسباب و طرق
گاه قدرت، خارق سنت شود	بیشتر احوال، بر سنت رود
باز کرده خرق عادت معجزه	سنت و عادت نهاده با مزه
قدرت از عزل سبب معزول نیست	بی سبب گر عز بماموصول نیست
لیک عزل آن مسبب ظن مبر	ای گرفتار سبب بیرون مبر
قدرت مطلق سببها بر درد	هرچه خواهد آن مسبب آورد
تا بداند طالبی جستن مراد	لیک اغلب بر سبب راند نفاد
پس سبب در راه می آید پدید	چون سبب نبود، چهره جوید مرید
که نه هر دیدار صنعمش را سزا است	این سببها بر نظرها پرده هاست
تا حجب را بر کند از بیخ و بن	دیده بی باید سبب سوراخ کن
هرزه بیند جهد و اسباب [اکساب] و دکان	تا مسبب بیند اندر لامکان
نیست اسباب و وسایط ای پدر	از مسبب می رسد هر خیر و شر
تا بماند دور غفلت چندگاه	جز خیال منعقد بر شاهراه

هر که لرزد بر سبب ز اصحاب نیست
که بر این جان و بر این دانش زدیم

چشم بند خلق جز اسباب نیست
در عدم ما مستحقان کی بدیم

در عدم ما را چه استحقاق بود تا چنین عقلی و جانی رو نمود
 باید این نکته را علاوه کرد که هرگاه تبدیل مزاج روحانی یعنی
 انقلاب ذات و تغییر صفات ذاتی بشر امکان داشته باشد؛ این اعجاز
 جز از خدای قادر متعال که «یبدل الله سیئاتهم حسنات»؛ و مولوی در
 مناجات او می‌گوید

ای خدای پاک بی انباز و یار دست‌گیر و جرم‌مارا در گذار
 هم دعا از تو اجابت هم ز تو ایمنی از تو مهابت هم ز تو
 گر خطا گفتیم اصلاحش تو کن مصلحتی تو ای تو سلطان سخن
 کیمیا داری که تبدیلتش کنی گرچه جوی خون بود، نیلتش کنی
 این چنین میناگریها کار تست این چنین اکسیرها ز اسرار تست
 یا کسی که در اثر اتصال و پیوستگی بحق، و فنای وجود مقید
 در هستی مطلق، دست او دست حق، و نظر او نظر حق، و علم و اراده
 و قدرت او، علم و اراده و قدرت حق شده باشد، از هیچ شخص و
 مرجع دیگر ساخته نیست؛ و ما در فصل بعد دربارهٔ تصرف اولیا در
 نفوس خلق گفت و گو خواهیم کرد انشاءالله تعالی.

باز علاوه می‌کنم که در مشرب عرفان و طریقهٔ تصوف خاص
 مولوی طریق تدبیر معالجهٔ امراض روحانی و تبدیل اخلاق و صفات
 ناپسند انسانی، جز از راه عشق که دواي نخوت و ناموس؛ و افلاطون و
 جالینوس نفوس است ممکن و میسر نیست
 هر که را جامه ز عشقی چاک شد

او ز حرص و جمله عیبی^۱ پاک شد

قیامت صغری و کبری در موت ارادی و طبیعی

ولادت دوم، و تبدیل مزاج را صوفیه «قیامت صغری» و «حشر قبل از بشر» می گویند؛ و قیام قیامت را منوط و مشروط بموت می دانند؛ اعم از موت طبیعی یا ارادی «موتوا قبل ان تموتوا»؛ و حدیث «من مات فقد قامت قیامته» و «الناس نیام فاذا ماتوا انتبهوا» را شامل هر دو قسم موت، و هر دو نوع قیامت صغری و کبری، می شمارند؛ قیامت صغری در موت ارادی، و قیامت کبری پس از موت طبیعی

يك بيت پيش خواندم؛ اکنون همان را با چند بیت بعدش می خوانم
 زاده ثانی است احمد در جهان صد قیامت بود او اندر عیان
 زو قیامت را همی پرسیده اند کای قیامت تا قیامت راه چند
 با زبان حال می گفتی بسی که زمحشر، حشر را پرسد کسی
 بهر این گفت آن رسول خوش پیام رمز موتوا قبل موت یا کرام
 پس قیامت شو، قیامت را ببین دیدن هر چیز را شرطست این
 و مقصود از موت ارادی جز این نیست که مرید طالب، پیش شیخ
 راهبر، در راه فقر، تسلیم و نیاز صرف باشد و شهوات و خودنماییهای
 بشری را بکلی دور بریزد.

مولوی در مجلد اول مثنوی در داستان بازرگان و طوطی در این
 باره داد سخن داده است که باید تمام آن را خواند و مطالعه کرد و
 لذت برد؛ من برای نمونه چند بیت آن را نقل می کنم

معنی مردن ز طوطی بد نیاز در نیاز و فقر، خود را مرده ساز
 تا دم عیسی ترا زنده کند همچو خویش خوب و فرخنده کند

از بهاران کی شود سر سبز، سنگ
خاله شو تا گل بروی رنگ رنگ
سالها تو سنگ بودی دلخراش
آزمون را يك زمانی خاك باش

عبادتهای جسمانی برای تحصیل ملکه نفسانی و تبدیل مزاج روحانی است

مولوی در مجلد دوم مثنوی در داستان پادشاه و دو غلام نوخریده، و سوگند خوردن يك غلام بر پاکی و طهارت اخلاق غلام دیگر، بحثی محققانه بسیار عالی و دقیق کرده است، در این باره که طاعات و عبادات صوری ظاهری از اعراض جسمانی است؛ و فایده اش این است که بتکرار این اعمال ملکه نفسانی تحصیل شود؛ و تبدل مزاج روحانی، و تحقق فعلی جوهری دست دهد؛ و اجراء وظایف و فرایض مذهبی در حکم احتما و پرهیزی است که مقدمه دفع مرض شده باشد؛ یعنی مثلاً شخص نماز گزار فقط بصورت قشر عبادت قانع نشود بل که چنان کند که بمرحلة حقیقی «ان الصلوة تنهى عن الفحشاء والمنکر: عنکبوت ج ۲۱ به ۴۵» متحقق گردد؛ و آنچه در صورت ظاهر است بمقام فعلیت ایمان و فضایل اخلاقی برسد «قالت الاعراب آمنا قل لم تؤمنوا و لکن قولوا اسلمنا ولما یدخل الایمان فی قلوبکم: حجرات ج ۲۶»؛ «فلا تعلم نفس ما اخفی لهم من قرۃ اعین جزاء بما کانوا یعملون:

۱- بروید: خ. توضیحاً فعل «رویدن» بمعنی لازم و متعدی هر دو استعمال

می شود؛ مولوی جای دیگر هم بمعنی متعدی گفته است

گر سخن کش بینم اندر انجمن
صد هزاران گل برویم زین چمن
چون بکاری در زمین اصل کار
تا بروید هریکی را صد هزار

سجده ج ۲۷ به ۱۷۰».

و در صورتی که طاعات و عبادات، تنها قشر عرضی ظاهر باشد، و در روح اثر نگذارد، یعنی روح با جسم در خلوص یقین و ایمان به بندگی حق تعالی یار نباشد؛ و اعمال صوری بمرتبه تحقق و فعلیت معنوی؛ و تبدیل مزاج نفسانی منتهی نشود، موجب سعادت و رستگاری جاودانی نخواهد بود؛ و در قیامت سودمند نخواهد افتاد، چرا که وجود عرضی طبعاً زوال پذیر است، و تجسم اعمال منوط بصورت فعلیت جوهری ذاتی است.

باری مولوی در ضمن داستانی که اشاره کردم در مکالمه پادشاه و غلام يك جا از قول پادشاه بغلام می گوید
آن زمان کاین جان حیوانی نماند

جان باقی بایدت برجا نشاند

جوهری داری ز انسان یا خری

این عرضها که فنا شد چون بری

این عرضهای نماز و روزه را

چونکه لایقی زمانین انتفی^۱

اشاره است بقاعده فلسفی «العرض لایقی زمانین» که در مبحث

حرکت جوهری و تجدد امثال ذکر کردم؛ عدم جواز انتقال اعراض نیز

یکی از قواعد فلسفی است که در بیت بعد بدان هم اشاره شده است

نقل نتوان کرد مر اعراض را لیک از جوهر برند امراض را

تا مبدل گشت جوهر زین عرض چون ز پرهیزی که زایل شد مرض

۱- انتفا: خ- ممکن است اختلاف رسم الخط باشد نه فعل و مصدر.

گشت پرهیز عرض، جوهر بجهد شد دهان تلخ از پرهیز، شهد
 آن نکاح زن، عرض بد شد فنا جوهر فرزند حاصل شد ز ما
 هم عرض دان کیمیا بردن بکار جنوهری زان کیمیا، گر شد بیار
 پس مگو که من عملها کرده‌ام دخل این اعراض را بنما مرم
 این صفت کردن عرض باشد خمش سایه بز از پی قربان مکش
 بعد از ابیات فوق که از قول پادشاه بغلام بود؛ از قول غلام در
 جواب پادشاه می‌گوید که گفتار تو موجب قنوط عقل و نومیدی بندگان
 خدا می‌شود؛ وانگهی همین اعراض نیز در محشر صورتی مناسب
 خود خواهد داشت

گفت شاه‌ها بی قنوط عقل نیست
 گر تو فرمایی عرض را نقل نیست
 پادشاه‌ها جز که یاس بنده نیست
 گر عرض کان رفت^۱ باز آینده نیست
 گر نبودی مر عرض را نقل و حشر
 فعل باطل بودی و اقوال قشر^۲
 این عرضها نقل شد لونی^۳ دگر
 حشر هر فانی بود کونی^۴ دگر

۱- هر عرض که رفت: خ

۲- قشر: نیکلسون

۳- لون: خ

۴- کون: خ

نقل هر چیزی بود هم لایقش
 لایق گله بود هم سایقش
 وقت مجشر هر عرض را صورتی است
 صورت هر يك عرض را رؤیتی است^۱

روح وحی گیر اولیا و عارفان کامل

مولوی در دفتر چهارم مثنوی ذیل حکایت پیش گویی بایزید
 بسطامی از ولادت و ظهور شیخ ابوالحسن خرقانی در بیان علت احاطه
 و وقوف اولیا به اسرار غیب و پیش گویی و خبر دادن از وقایع آینده؛
 با تقریر و بیان دیگر پای وحی و الهام را پیش می کشد؛ و می گوید
 اولیا و عارفان کامل روح وحی گیر الهام پذیر دارند؛ و بتعبیر دیگر،
 حوادث و وقایع آینده را از «لوح محفوظ» و «ام الكتاب» و «کتاب مبین»
 می خوانند

لوح محفوظ است او را پیشوا
 از چه محفوظست، محفوظ از خطا
 نه نجوم است و نه رمل است و نه خواب
 وحی حق، والله اعلم بالصواب
 از پی روپوش عامه در بیان
 وحی دل گفتند او را صوفیان
 وحی دل گیرش که منظرگاه اوست
 چون خطا باشد، چو دل آگاه اوست

مؤمننا ينظر بنور الله شدى

از خطا و سهو ایمن آمدی

اشاره بحديث نبوى «انقوا فراسة المؤمن فانه ينظر بنور الله عز وجل». توضیحاً چون حقیقت وحی و الهام را در سطح وسیع تر و بالاتر از افکار کوتاه و حوصله‌های تنگ بینیم، اختصاص بطبقه انبیا و رسولان ندارد؛ بل که سایر افراد بشر نیز کم و بیش بقدر صفای روح و حدت ذکاء و قوه فراست از آن خاصیت بهره‌مندی دارند؛ و بدیهی است که مردان حق و عارفان واصل بیش از دیگر طبقات خلق از این موهبت برخوردارند.

در قرآن کریم مادر موسی علیه السلام را هم مورد وحی قرار داده است «و اوحینا الی ام موسی ان ارضعیه؛ سورة قصص ج ۲۰ به ۷». از انسان گذشته، نسبت دادن وحی به حیوانات نیز صحیح است چنانکه در آیه کریمه سورة نحل آمده است «و اوحی ربک الی النحل ان اتخذی من الجبال بیوتاً و من الشجر و مما یعرشون: ج ۱۴ به ۶۸» مولوی بهمین دلیل متمسک می‌شود و می‌گوید

گیرم این وحی نبی گنجور نیست

هم کم از وحی دل زنبور نیست

چون که اوحی الرب الی النحل آمده است

خانه وحیش پراز حلوا شده است

او بنور وحی حق عزوجل
 کرد عالم را پر از شمع و عسل
 این که کرمناست، بالا می رود
 وحیش از زنبور کی کمتر بود
 اشاره است بآیه شریفه «ولقد کرمننا بنی آدم و حملناهم فی البر
 والبحر و رزقناهم من الطیبات و فضلناهم علی کثیر ممن خلقنا تفضیلا:
 ج ۲۵ یه ۷۰ سورة بنی اسرائیل».
 منظور مولوی باصطلاح علما قیاس اولوی است: یعنی جایی که
 زنبور عسل نور وحی بگیرد، چگونه آدمی زاد که بتشریف «کرمننا
 بنی آدم» مفتخر است از آن نعمت محروم باشد؛ بل که افسان را در این
 موهبت بر حیوانات تفضیل و اولویت باید داد!
 در دنباله آن ابیات می گوید
 نی تو اعطیناک کوثر خوانده‌یی
 پس چرا خشکی و تشنه مانده‌یی
 یا مگر فرعون‌ی و، کوثر چو نیل
 بر تو خون گشته است و ناخوش‌ای علیل
 توبه کن بزار شو از هر عدو
 کو ندارد آب کوثر در گلو
 هر که را دیدی ز کوثر سرخ رو
 او محمد خوست، با او گیر خو
 تا احب الله آیی در حبیب
 کز درخت احمدی با اوست سبب

اشاره بحديث «من اعطى الله و منع الله و احب الله و ابغض الله فقد
استكمل الايمان

هر که را دیدی ز کوثر خشک لب

دشمنش می‌دار همچون مرگ و تب

زانکه او بوجهل شد یا بولهب

دور شو زو تا نیفتی در کرب

چند بیت بیش از آنچه مورد استدلال بود خواندم؛ برای این که

حیفم آمد از آن گلستان که تفرج کرده‌ام، دوستان را بی نصیب گذارده باشم؛

اکنون دنباله بحث وحی و الهام را می‌گیرم

مولوی فراست و تیزهوشی و دریافتهای درونی را از قبیل وحی

می‌شمارد

هر کرامت در دل مرد بهی

چون درآید، ز آفتی نبود تهی

وحی حق دان آن فراست را نه وهم

نور دل از لوح کل کرده است فهم

باز در موضوع روح وحی گیر اولیا و مردان حق و مؤمنان

حقیقی می‌گوید

پنبه و سواس بیرون کن ز گوش

تا بگوشت آید از گردون خروش

تا کنی فهم آن معماهاش را

تا کنی ادراک رمز و فاش را

پس محل وحی گرد دگوش جان

وحی چبود ، گفتن از حس نهان

گوش جان و چشم جان، جز این حس است

گوش عقل و گوش حس، زان مفلس است

پاك كن دو چشم را از موی عیب	تا بینی باغ و سروستان غیب
دفع كن از مغز و از بینی ز کام	تا كه ریح الله آید در مشام
هیچ مگذار از تب و صفرا اثر	تا بیابی از جهان طعم شكر
كنده تن را ز پای جان بكن	تا كند جولان بگرد آن چمن

ای برادر چون بینی قصر او	زانكه در چشم دلت رسته است مو
چشم دل از موی علت پاك آر	وانگهان دیدار قصرش چشم دار
هر كه راهست از هوسها جان پاك	زود بیند حضرت و ایوان پاك
هر كه را باشد ز سینه فتح باب	او ز هر ذره بیند آفتاب

چون ز حس بیرون نیامد آدمی باشد از تصویر غیبی اعجمی

آدمی را حس تن باشد سقیم

لیك در باطن بود خلق عظیم

بر مثال سنگ و آهن این تنه

لیك هست او در صفت آتش زنه

ظاهرش با باطنش گشته بجنگ
باطنش چون گوهر و ظاهر چو سنگ

هرگرانی و کسل خود از تن است
جان ز خفت، جمله در پریدن است

در درون يك ذره نور عارفی
به بود از صد معرف ای صفی
گوش را رهن معرف داشتن
آیت محجوبی است و حزر و ظن
آنکه او را چشم دل شد دیده بان

دید خواهد چشم او عین‌العیان
با تواتر نیست قانع جان او

بل ز چشم دل رسد ایقان او

باقی مبحث وحی و الهام را به تفسیر مثنوی داستان «دزهوش ربا»
محول می‌کنم و بر سر تتمه توجیهات مولوی در اخبار از مغیبات و
اشراف بر ضمائر که از خصایص صاحب‌دلان عارف کامل است می‌روم.

حدیث بی‌یسمع و بی‌بصر

حدیث نبوی معروفی داریم که در کتب عرفانی مخصوصاً بسیار بدان
تمسک جسته؛ و آن را مانند يك مثل سایر در مقامات سیر و سلوك بکار برده‌اند؛
تمام این حدیث بطوری که در کتاب جامع صغیر نقل شده بدین قرار است:

«ان الله تعالى قال من عادی ولیاً فقد آذنته بالحرب و ما تقرب الی عبدی بشیء احب الی مما افترضته علیه؛ و ما یزال عبدی یتقرب الی بالنوافل حتی احبه؛ فاذا احبته کنت سمعه الذی یسمع به و بصره الذی یرى به و یده الذی یبطش بها و رجله الذی یمشی بها؛ و ان سألنی لاعطینه، و ان استعاذنی لاعیننه؛ و ما ترددت عن شیء انا فاعله ترددی عن قبض نفس المؤمن یکره الموت و انا اکره مساءته».

هر قسمتی از این حدیث در فصلی از مباحث عرفان و فلسفه الهی اسلامی مانند مؤلفات ملاصدرای شیرازی صاحب اسفار، و امثال وی مورد بحث و تفسیر و تمسک و استشهاد قرار گرفته است؛ مولوی هم در مثنوی شریف مکرر بدان اشاره کرده؛ از جمله يك جا در دفتر اول ضمن بیان احوال اولیا می گوید:

مطلق آن آواز خود از شه بود	گرچه از حلقوم عبدالله بود
گفته ^۱ او را من زبان و چشم تو	من حواس و من رضا و خشم تو
رو که بی یسمع و بی ببصر تویی	سر تویی چه جای صاحب سرتویی
چون شدی من کان الله ازوله	من ترا باشم ^۲ که کان الله له

بیت آخر اشاره است بحدیث «من کان الله کان الله له» که آن هم در مثنوی مکرر آمده است: در دیباچه دفتر چهارم هم می گوید خطاب به «حسام الدین چلبی»:

کان الله بوده بی درما مضی	تا که کان الله له آمد جزا
---------------------------	---------------------------

۱- گفت: طبع علاءالدوله و میرزا محمود؛ و ما از روی طبع نیکلسون روایت کردیم.

۲- حق ترا باشد: همان طبع.

باز در اشاره بحديث «بی یسمع و بی یبصر» در دفتر دوم گفته است
ضمن گفت و گوی حضرت موسی علیه السلام با شبان که با خدا مناجات
صادقانه می کرد؛ از قول موسی به شبان
ور برای بنده است این گفت و گو

آنکه حق گفت، او من است و، من خود او

آنکه گفت انی مرضت لم تعد

من شدم رنجور، تنها او نشد

و آنکه بی یسمع و بی یبصر شده است

در حق آن بنده هم، این بیهوده است

«انی مرضت لم تعد» مأخوذ است از حدیثی که در مسند ابن حنبل

و صحیح مسلم روایت شده باین مضمون که خداوند عالم روز قیامت

از مردم بازخواست می کند که چرا من مریض شدم بعیادت من نیامدی

«یا ابن آدم مرضت فلم تعدنی»؛ می پرسند که خداوند تو کجا و بیماری

کجا؛ می گوید بنده من مریض شد تو بعیادتش نرفتی، اگر بعیادت او

رفته بودی مرا پیش او می یافتی؛ یعنی حق تعالی در قلب بنده مؤمن

است، چنانکه مضمون حدیثی دیگر است «لایسعی ارضی ولا سمانی و

یسعی قلب عبدی المؤمن» و مولوی بدان حدیث نیز اشاره می کند

گفت پیغمبر که حق فرموده است من نگنجم هیچ در بالا و پست

در زمین و آسمان و عرش نیز من نگنجم این یقین دان ای عزیز

در دل مؤمن بگنجم ای عجب گز مرا جویی، در آن دلها طلب

نیروی تصرف اولیا و مردان حق در نفوس خلق

۱۰- بازیکی از اختصاصات اولیا و مردان حق و پیران و رهبران کامل مکمل این است که قدرت تصرف در نفوس بشر دارند؛ چندانکه می توانند بی واسطه لفظ و قول حقایق را بر ضمیر مریدان طالب اشراق و الهام کنند؛ و قلوب خلائق در دست تصرف آنها همچون موم، نرم و رام است.

و همین طایفه اند که می توانند مزاج روحانی اشخاص را تبدیل و نفوس را از شرور و خبائث و رذایل اخلاقی بکلی پاک و بی عیب و نقص کنند؛ و ایشان را از همه بیماریها و دردهای درونی نجات بدهند؛ و بمرحله ولادت ثانی و حیات جدید که قیامت صغری و بعث بعد از موت ارادی است برسانند

دایم اندر آب، کار ماهی است	مار را با او کجا همراهی است
لیک در کُنه، مارهای پر فنند	اندرین یم، ماهیها می کنند
مکرشان گر خلق را شیدا کند	هم ز دریا تاسه شان رسوا کند

یعنی هر چند خود را از خلق پوشیده و مستور بدارند و نعل و ارونه بزنند، باز آثار ولایت روحانی ایشان در نظر اهل بینش معلوم و آشکار خواهد شد؛ و رد پای آن طایفه را نشان خواهد داد؛ دنباله ایات را در بیان تصرف اولیا و قدرت ایشان بر تغییر نفوس بشنوید:

واندرین یم، ماهیان پر فنند	مار را از سحر، ماهی می کنند
گرتو ماری، شو قرین ماهیان	تا شوی چون ماهیان دریم روان
ماهیان قعر دریای جلال	بحرشان آموخته سحر حلال

بس محال از تاب ایشان، حال شد نحس آنجا رفت و نیکو حال شد
 زهر آنجا رفت و شکر شد یقین سنگ آنجا رفت و شد درِ ثمین
 خاک زر شد سنگ گوهر پای سر می نبیند جز بشر چشم بشر^۱
 و در بیان اشراف بر ضمائر خلق، و اشراق و تصرف مشایخ در
 قلوب طالبان بدون واسطه لفظ و قول گوید:

شیخ فعال است^۲ بی آلت چو حق

با مریدان داده بی گفتی سبق

دل بدست او چو موم نرم، رام

مهر او گه ننگ سازد گاه نام

مهر مومش، حاکی انگشتی است

باز آن نقش نگین حاکی کیست

حاکی اندیشه آن زرگرست

سلسله‌ی هر حلقه اندر دیگرست

این صدا در کوه دلها بانگ کیست

گه پرست از بانگ، این گه تهی است

هر کجا هست آن حکیم و استاد^۳ بانگ او زین کوه دل خالی مباد

۱- طبع نیکلسون این بیت و بیت قبل را ندارد.

۲- موافق طبع نیکلسون؛ و در چاپ علاءالدوله و میرزا محمود «شیخ فعال است و بی آلت»؛ که بنا بر این «شیخ فعال است» جمله‌ی می شود مرکب از مسند و مسندالیه؛ و مطابق متن فقط مسندالیه است مرکب از صفت و موصوف؛ و مسندش جمله فعلی بعد است «داده بی گفتی سبق» با متعلقات دیگر جمله.

۳- حکیم و استاد : خ

چون ز که، آن لطف بیرون می شود آبهای چشمه ها خون می شود
زان شهنشاه همایون نعل بود که سراسر کوه سینا لعل بود
در ضمن این ابیات اشاره شده است به سلسله مراتب اقطاب و
مشایخ که همچون زنجیر بهم پیوسته است تا بمبدأ قدرت بی نهایت و
علم لایزال الهی می رسد.

اولیای خدا باران رحمت و کشتی نجات بشرند

۱۱- اولیا و مردان خدا صنفی از بشرند که برای نجات ورهبری
باقی اصناف بشر خلق شده اند.
آب بهر آن بیارید از سماک تا پلیدان را کند از خبث پاک
خود غرض زین آب، جان اولیاست کو غسول تیرگیهای شماست^۲

آب گفت آلوده را در من شتاب گفت آلوده که دارم شرم از آب
گفت آب، این شرم بی من کی رود بی من، این آلوده زایل کی شود
ز آب هر آلوده کو^۱ پنهان شود الحیاء یمنع الایمان^۲ بود
دل ز پایه ی حوض تن گلناک شد تن ز آب حوض دلها پاک شد
گرد پایه ی حوض دل گردای پسر هان ز پایه ی حوض تن می کن خذر
ای تن آلوده، بگرد حوض گرد پاک کی گردد برون حوض مرد
پاک کو از حوض مهجور افتاد او ز پاکی^۳ خویش هم دور افتاد

۱- گر: خ.

۲- بعضی جمله «الحیاء من الایمان» را از احادیث مرویه شمرده اند

۳- او زطهر: علاءالدوله و میرزا محمود.

پاکی این حوض ، بی‌پایان بود پاکی اجسام کم میزان بود
زانکه دل حوض است^۱ لیک در کمین سوی دریا راه پنهان دارد این
پاکی محدود تو خواهد مدد ورنه اندر خرج، کم گردد عدد
مقصود این است که دل مردان خدا، متصل و پیوسته بدریای
فیض بی‌پایان الهی است؛ و بدین سبب است که در زدودن خباثت
و تطهیر قلوب خلق ؛ قدرت تصرف و فیض بخشی ایشان بی‌نهایت
است .

هرولی را نوح کشتی‌بان شناس صحبت این خلق را طوفان شناس
کم گریز از شیر و اژدهای نر ز آشنایان و زخویشان کن حذر
در تلاقی روزگارت می‌برند یادهاشان روزگارت می‌چرند
و در اشاره به اولیای مستور و ابدال و جوانمردان پوشیده که ایشان
را «رجال الغیب» می‌گویند گفته است:

شیر مردانند در عالم مدد آن زمان کافغان مظلومان رسد
بانگ مظلومان ز هر جا بشنوند آن طرف چون رحمت حق می‌دوند
آن ستونهای خللهای جهان آن طبیبان مرضهای نهان
محض مهر و داوری و رحمتند همچو حق بی‌علت و بی‌رشوتند
مهربانی شد شکار شیر مرد در جهان دارو نجوید غیر درد

۱۲- نغمہ درون اولیا

برای اصلاح نفوس و تجدید حیات بشر

اولیاء ^۱ در درون ہم نغمہ ہا ست	طالبان را زان حیات بی بہا ست
نشنود آن نغمہ ہا را گوشِ حِس	کز سخنہا ^۲ گوشِ حِس باشد نہ جس
نشنود نغمہ ی پری را آدمی	کو بود ز اسرار پریان اعجمی
گرچہ ہم نغمہ ی پری زین عالم است	نغمہ دل برتر از ہردو دم است
کہ پری و آدمی زندا نیند	ہردو در زندان این نادانیند
کار ایشانست، زانسوی پری	گرددت روشن چو جویی رہبری ^۳
نغمہ ہای اندرون اولیا	اولا گوید کہ ای اجزای لا
ہین زلای نفی سرہا بر زنید	زین خیال و وہم سر بیرون کنید ^۴
ای ہمہ پوسیدہ در کون و فساد	جان باقیتان نروید و نزار
گر بگویم شمعہ یی زان نغمہ ہا	جانہا سر بر زنند از دخمہ ہا
گوش را نزدیک کن کان دُور نیست	لیک نقلِ آن بتو دستور نیست
ہین کہ اسرافیل وقتند اولیا	مردہ را ز ایشان حیاتست و نماہ
جانہای مردہ اندر گور تن	برجہد ز آوازشان اندر کفن
گوید این آواز، ز آواہا جداست	زنندہ کردن کار آواز خداست

۱- انبیا را: نیکلسون.

۲- ستمہا: نیکلسون.

۳- این بیت را چاپ نیکلسون ندارد.

۴- وین خیال و وہم یک سو افکنید: علاءالدولہ و میرزا محمود.

۵- حیاتست و حیا: نیکلسون.

ما بمُردیم و بکلی کاستیم بانگ حق آمد همه برخاستیم
 ای فنا پوسیدگان زیر پوست^۱ بازگردید از عدم ز آواز دوست
 مطلق آن آواز خود از شه بود گرچه از حلقوم عبدالله بود
 یعنی آواز اولیا آواز خداست، و فعل ایشان فعل خداست؛ زیرا
 که جسمانیت اولیا در روحانیت مستهلک گشته؛ و وجود ایشان فانی در
 حق و متصل بحق شده است

رنگ آهن، محور رنگ آتش است
 ز آتشی می لافد و خامش و ش است
 شد ز رنگ و طبع آتش محتشم
 گوید او من آتشم من آتشم
 هیزم تیره حریف نار شد
 تیرگی رفت و همه انوار شد

همنشینی و بزرگداشت اولیا و صاحب‌دلان

۱۳- مولوی می‌گوید چون روح اولیا از عالم خلق گذشته و بحق
 پیوسته و مظهر و نمودار نور حق شده است صحبت و هم‌نشینی با ایشان،
 تقرب حق؛ و دوری از ایشان، دوری از خداست.
 هر که خواهد همنشینی با خدا گو نشیند در حضور اولیا
 از حضور اولیا گر بگسلی^۲ تو هلاکی، ز آنکه جزو بی‌کلی^۳

۱- ای فنانان نیست کرده زیر پوست: خ.

۲- بسکلی: خ. مرادف «بگسلی» است با اختلاف لهجه.

۳- در چاپهای معمول «جزوی نی کلی» یا «جزوی نه کلی» است.

چون شوی دور از حضور اولیا در حقیقت گشته‌یی دور از خدا
سایه شاهان طلب هر دم شتاب تا شوی زان سایه، بهتر ز آفتاب

پس جلیس الله گشت آن نیک بخت که بپهلوی سعیدی برد رخت

چون مرا دیدی خدا را دیده‌یی گرد کعبه‌ی صدق بر گردیده‌یی
من را آنی فقد رأی الحق

خدمت من طاعت و حمد خداست تا نپنداری که حق از من جداست
چشم نیکو باز کن در من نگر تا ببینی نور حق اندر بشر
کعبه را یک بار بیتی گفت بار گفت یا عبدی مرا هفتاد بار
آری درون مردان صاحب‌دل کعبه صدق و خانه راستین حقیقی

الهی است

ابلهان تعظیم مسجد می کنند در جفای اهل دل جد می کنند
آن مجاز است، این حقیقت ای خران نیست مسجد جز درون سروران

کرامات اولیا نمودار گلی است

از گلستان فیض بی نهایت آلهی

مولوی می گوید ظهور کرامات و خرق عادات از اولیا و مردان
خدا، بمثابة گلی است که از گلستانی پر گل و وسیع آورده باشند؛ بوی
و دیدار همین گل ما را بوجود گلستان دلالت و رهنمایی می کند
درون اولیا گلستان فیض نامحدود و باغ رحمت بی منتهای الهی

است؛ گاهی از آن باغ انبوه، تحفه گلی بما می‌رسد تا ما را بدان‌سوی
جذب کند؛ و این خود همان نفحات حق است که در حدیث شریف
آمده است؛ و ما را به‌هوشیار بودن و دریافتن و غنیمت دانستن آن دم
سفارش اکید کرده‌اند.

«ان لربکم فی ایام دهر کم نفحات الا فتعرضوا لها»؛ و در بعضی
روایات «اطلبوا الخیر دهر کم کله و تعرضوا لنفحات رحمه الله فان الله
نفحات من رحمته یصیب بها من یشاء من عباده»

گفت پیغمبر که نفحتهای حق اندر این ایام می‌آرد سبق
گوش‌هش دارید این اوقات را در ربّ‌آید این چنین نفحات را
نفحه‌یی آمد شما را دید و رفت هر که رامی‌خواست جان بخشید و رفت
نفحه دیگر رسید، آگاه باش تا ازین هم وانمانی خواه‌ج‌ه تاش
بدبخت کسی که این نفحات را در نمی‌یابد، و این دم‌ها را غنیمت
نمی‌شمارد.

باری مولوی در تشبیه اولیا به گلستان در دفتر دوم مثنوی ضمن
حکایت کرامات ابراهیم ادهم می‌گوید

این نشان ظاهر است، این هیچ نیست

باطنی جوی و بظاهر بر ما یست^۱

سوی شهر از باغ شاخی آورند

باغ و بستان را کجا آنجا برند

۱- تا بیاطن در روی بینی تو یست؛ نیکلسون

خاصه باغی کاین فلك يك برگه اوست
 بل که آن مغز است و این عالم 'چوپوست
 بر نمی داری سوی آن باغ ، گام
 بوی افزون جوی و کن دفع ز کام
 تا که آن بو، جاذب جانت شود
 تا که آن بو، نور چشمات شود
 تا که آن بو، سوی بستانت کشد
 و نماید مرا ترا راه رشد
 چشم نابینات را بینا کند
 سینه‌ات را سینهٔ سینا کند^۱
 پرتو معجزات و کرامات اولیا و پیران روشن روان، بر درون مریدان
 صدق و طالبان حق می تابد
 معجزاتی و کراماتی خفی
 کاندر و نشان صدقیامت نقدهست
 بر زند از جان کامل معجزات
 بر ضمیر جان طالب چون حیات
 اما باید دانست که معجزات و خرق عادات که از مردان خدا
 صادر می شود؛ در مثل همچون دریاست؛ و ناقصان بشر مرغان خاکی اند
 که در آب هلاک می شوند؛ برخلاف مرغ آبی که حیات و زندگی او در
 آب است و در خاک هلاک می شود

۱- این دیگر، نیکلسون

۲- این بیت و بیت قبل در نیکلسون نسخه بدل حاشیه، و در چاپهای دیگر در متن است.

معجزه، بحر است و ناقص، مرغ خاک
 مرغ خاکی رفت درینم، شد هلاک
 مرغ آبی در وی ایمن از هلاک
 ماهیان را مرگ بی دریاست، خاک
 عجز بخش جان هر نامحرمی
 لیک قدرت بخش جان همدمی
 نامحرم بمنزلۀ همان مرغ خاکی است که در مقابل دریا عاجز
 و ناتوان است؛ اما همدم همچون مرغ آبی است که از آب، قدرت و
 نیرو می‌گیرد.

موجب ایمان نباشد معجزات

شنیدید که مولوی صدور معجزه و کرامت را ممکن می‌داند؛
 خوبست این نکته را هم از وی بشنوید که می‌گوید آنچه موجب ایمان
 حقیقی و اردات صادقانه می‌شود جاذبهٔ تجانس ذاتی مابین رهبر و
 رهرو، و مرید و مراد است، نه خرق عادت و ظهور کرامات؛ و اکثر
 معجزات انبیا برای قهر و انذار و ارعاب منکران و دشمنان بوده‌است،
 دوستان حقیقی از معجزه بی‌نیاز بودند.

راست است کسانی که از راه معجزه و خرق عادت اظهار ایمان
 و ارادت کنند؛ در حقیقت مرید صادق و مؤمن را سخ‌نیستند؛ بل که دنبال
 اعجاز و کرامت می‌گردند؛ آن‌هم اغلب چنانست که کرامت را برای
 جلب سود و برآمدن آرزوهای خود می‌خواهند؛ و گرنه می‌گویند «ما
 که از این امامزاده معجزه‌ی ندیدیم»؛ یعنی امام و امامزاده را برای

معجزه اش می خواهیم که مثلاً ناگهان ما را از حسیض فقر و تنگ دستی و ذلت جاه، به اوج عزت و ثروت و مال داری برساند؛ و حاجات ما را هر چه داریم مشروع و نامشروع برآورده کند؛ و اگر این هنرها از او نیاید او را به امامی و امام زادگی نمی شناسیم!

باری مولوی می گوید

موجب ایمان نباشد معجزات	بوی جنسیت کند جذب صفات
معجزات از بهر قهر دشمن است	بوی جنسیت، سوی دل بردن است
قهر گردد دشمن، اما دوست نی	دوست کی گردد بیسته گردنی

باید باین نکته هم توجه داشت که آنچه گفته شد بطوری که اشارت رفت، حکم اکثر اغلب بود؛ گاه هم هست که صدور کرامات و خرق عادات برای جلب دوستان است نه قهر دشمنان؛ و این همانست که در نفحات الهی و گل و گلستان اولیا گفتیم

تا که آن بو، جاذب جانست شود تا که آن بو، نورچشمانست شود

بارها گفته ایم که مطالب عرفانی و اخلاقی هر کدام حد و مرز، و محل و مقامی مخصوص دارد و «هر چیز بجای خویش نیکوست» که نباید از آن تجاوز کرد؛ باید آن حدود و تغور را خوب شناخت و خوب حفظ کرد؛ اشخاص عامی کم فهم که قوه تشخیص و باز شناخت حدود و مراتب سخنان عرفا و حکمای اخلاقی را ندارند اکثر آن مسائل را بهم خلط می کنند و بدین سبب مطالب را ضد و نقیض می بینند؛ و در دریافت حقایق امور گیج و سر بگم می مانند، اتفاقاً در مثنوی و گفته های مولوی این قبیل لغزشگاهها بسیار است «فاسألوا اهل الذکر ان کنتم لاتعلمون»!

سبب و سرمایه کرامات و خرق عادات

شنیدید که مولوی در بیان سبب و ترجیه علت و قفوف و احاطه

اولیا به اسرار غیب گفت

غفلت از تن بود، چون تن روح شد بیند او اسرار را بی هیچ بُد

این دلیل در معنی همانست که حکما و متکلمان اسلامی در فصل «نبّوات و منامات» بطور کلی برای امکان اخبار از مغیبات و صدور دیگر کرامات و معجزات گفته‌اند؛ و از همه بهتر و عالی‌تر تحقیقات شیخ-رئیس ادوعلی سیناست متوفی ۴۲۸ در نَمَط تاسع کتاب اشارات که مخصوصاً در همین موضوع کرامات و خرق عادات بحث فلسفی کرده و آن را از نظر علمی و عقلی اثبات نموده و ممکن شمرده است؛ بعد از وی امام محمد غزالی متوفی ۵۰۵ و امام فخرالدین رازی متوفی ۶۰۶ هـ ق و دست‌آخر ملاصدرا شیرازی متوفی ۱۰۵۰ و پیروان مکتب او نیز در مؤلفات خود درباره این مسأله بتفصیل سخن رانده و بحثهای دقیق کرده‌اند؛ اما خلاصه و نقاوه و جوهر همه آن مباحث همین است که مولوی در یک بیت گفته است

غفلت از تن بود، چون تن، روح شد

بیند او اسرار را بی هیچ بُد

یعنی چون لطیفه روح و نفس ناطقه انسانی، بر حسب ذات، مجرد نورانی و متصل بکانون انوار مقدسه الهی یعنی عالم مفارقات و مجردات علوی است که دست‌آخر در قوس صعود منتهی بمبدأ نور الانوار و ذات قیوم سرمدی می‌گردد؛ بحکم این که ذاتاً مجرد است، قوه علم

و ادراك او نیز ذاتی است؛ یعنی در جوهر ذات او قدرت ظهور کرامات و کشف و شهود مغیبات نهفته است؛ اما شواغل حسی جسمانی و تعلقات بدن عنصری او را از مقام علوی بسفلی انداخته، و از روحانیات مجردش به امور مادی جسمانی متوجه ساخته، و بدین جهت موجب غفلت و تیرگی او شده است؛ و همین که آن مانع از پیش پای او برداشته شد و جان ملکوتی از شواغل حسی مادی منقطع گشت؛ و در اثر غلبه چیرگی روحانیت بر جسمانیت، ولادت دوم دست داد؛ چنانست که گویی انسان يك پارچه روح محض شده است؛ در این حالت خود بخود قوه هوش و بصیرتش نیرومی گیرد؛ و حقایق مکتوم و سرار غیب بروی آشکار خواهد شد؛ چنانکه بفرض درگاه زمین و موجودات زمینی، حتی شاخص جسم ما، از پیش خورشید برداشته شود هیچ از تاریکی شب که ظل مخروطی زمین است، و تیرگی سایه ها که از افراشته های زمینی است اثری باقی نمی ماند؛ و شعاع نور و روشنائی خورشید جهان تاب همه جا را فرا می گیرد چون زمین برخاست از جو فلك

نی شب و نی سایه ماند لی ولکت

و عبارت دیگر چون سنگ مانع از پیش پای، و پرده ظلمت جسمانی از پیش چشم روح انسانی برداشته شد؛ و بال و پر آن طایر علوی از دام علاقه های دنیوی آزاد گشت؛ قوت و نیروی تازه می گیرد چندانکه بمرجع اصلی خود پرواز می کند؛ و بموطن اولی خویش که عالم امر و نشأه مجردات و مفارقات نوری، و سرچشمه مبادی و علل و اسباب موجودات عالم حسی جسمانی است می پیوندد و از آنجا کسب فیض می کند؛ یعنی از طریق علم بعلم و مبادی، پی بغایات و معلولات

می‌برد، و بتعبیر دیگر اسرار نهفته مغیبات را در لوح محفوظ و ام‌الکتاب و کتاب مبین می‌خواند؛ برای این که مفارقات نورانی همچون آیینه‌های متعاکس‌اند که صور و نقوش آنها خود بخود در یکدیگر منعکس می‌شود؛ و از این جهت است که می‌گویند در مفارقات پرده و حجابی نیست «لا حجاب فی المفارقات» و «لا غشاء بین المجردات».

ولا غشاء فی المفارقات فهی المرائی المتعاکسات
و انما الشواغل الحسیة قد حجزت نفوسنا النوریة^۱

و گفته‌اند که حصول حالت انقطاع نفس از تخته‌بند تن و قیود علایق دنیوی؛ موقوف بر موت ارادی است «موتوا قبل ان تموتوا»؛ که مخصوص ارباب سیر و سلوک و عارفان صاحب‌دل است؛ یا موت طبیعی که عارضهٔ عمومی همگانی است؛ و در این احوال است که از پیش چشم انسان کشف غطاء می‌شود «فكشفتنا عنك غطاءك فبصرك اليوم حدید» و می‌گوید:

هرچه ما دادیم دیدیم این زمان

کاین جهان برده است و عین است آن جهان^۲

در بارهٔ همان مرگ تبدیلی و ولادت ثانی است که مولانا گفته است

زندگی در مردن و در محنت است

آب حیوان در درون ظلمت است

۱- منظومهٔ سبزواری. طبع دوم ص ۳۱۹- ولعل الانسب برعاية القافية

«القدسية» بدل «النورية» والله العالم.

۲- در این باره پیش از این بتفصیل سخن گفته‌ایم. رجوع شود بصفحهٔ

۱۴۴ طبع شده.

مرگدان کآن اتفاق امت است
کآب حیوانی نهان در ظلمت است

مرگتن هدیه است بر اصحاب راز
زر خالص را چه نقصانست گاز
مرگ پیش از مرگ، این است ای فتی
این چنین فرمود ما را مصطفی
نی چنان مرگی که در گوری روی
مرگ تبدیلی که در سوری روی

تمثیل خواب و بیداری و رؤیای صادق

عرفا و فلاسفه هر دو برای تجسم و تمثیل حالت انقطاع از شواغل جسانی و حصول قوت روحانی، نمودار حالت خواب را ذکر می کنند که مرگ كوچك و حشر اصغر است؛ چنانکه بیداری نیز نمودار بعث قیامت کبری و حشر اکبر است.

می گویند که چون روح انسانی در خواب موقتاً از علایق مادی آزاد می شود؛ خود بخود حالت صفا و نورانیت ذاتی او بروز می کند و جنبه ارتباط او با عالم مجردات یا فرشتگان آسمانی و ملائکه مقربین قوت می گیرد؛ بدین سبب ممکن است که بصورت رؤیای صادق حقایق بروی الهام شود که در بیداری از درك و دریافت آن عاجز بود؛ یا حوادث قبل از وقوع بروی مکشوف گردد؛ و واقعه بی رادر خواب

بینند که پس از چندی در بیداری خواهد دید؛ باز تکرار می‌کنم که رؤیای
صادق را انکار نباید کرد

هست ما را خواب و بیداری ما بر نشان مرگ و محشر دو گوا^۱

* * *

در زمان خواب چون آزاد شد

زان مکان بنگر که جان چون شاد شد

روح از ظلم طبیعت باز رست

مرد زندانی ز فکر حبس جست

* * *

همچو گرمابه که تفسیده بود

تنگ آبی جانت بخشیده شود

یا که کفش تنگ پوشی ای غوی

در بیابان فراخی می‌روی

آن فراخی بیابان تنگ گشت

برتو زندان آمد آن صحرا و دشت

خواب تو، آن کفش بیرون کردن است

که زمانی جانت از زندان برست

اولیارا خواب، ملک است ای فلان

همچو آن اصحاب کشف اندر جهان

خواب می‌بینند و آنجا خواب نی

در عدم در می‌روند و باب نی

* * *

هر شبی از دام تن ارواح را
 می رهنانی می کنی الواح را
 می رهند ارواح، هر شب زین قفس
 فارغان، نی حاکم و محکوم کس
 شب ز زندان بی خبر زندانیان
 شب ز دولت بی خبر سلطانان
 نی غم و اندیشه سود و زیان
 نی خیال این فلان و آن فلان
 حال عارف، این بود بی خواب هم

گفت ایزد هم رقود زین مرم
 اشاره به آیه شریفه قرآن کریم در صفت اصحاب کهف «وتحسبهم
 ایفاظاً وهم رقود ونقلبهم ذات الیمین وذات الشمال: سورة کهف ج ۱۵».
 چونکه نور صبحدم سر برزند کر کس زرین گردون پرزند^۱
 فالق الاصبح اسرافیل وار جمله را در صورت آرد زان دیار
 روحهای منبسط را تن کند هر تنی را باز آستن کند
 اسب جانهارا کند عاری ز زین سرالنوم اخوالموت^۲ است این
 اقتباس است از حدیث نبوی «النوم اخوالموت و لايموت

۱- این بیت که از جنبه جزالت و استحکام لفظی و حسن تشبیه بیک دیوان می ارزد از نسخه طبع نیکلسون افتاده است.

۲- رسم الخط «اخ الموت» نیز که در بعضی نسخ نوشته اند صحیح

اهل الجنة^۱

ليك بهر آنكه روز آیند بساز
 بر نهد بر پایشان بند دراز
 تا كه روزش وا كشد زان مرغزار
 وز چراگاه آردش در زیر بار
 كاش چون اصحاب كهف این روح را
 حفظ كردی یا چو كشتی نوح را
 تا ازین طوفان بیداری و هوش
 وارهیدی این ضمیر و چشم و گوش
 توضیحاً در آیه شریفه قرآن مجید نیز حالت مرگ و خواب با
 بهترین و شیواترین عبارت بیان شده است:
 «الله يتوفى الانفس حين موتها و التى لم تمت فى منامها فيمسك
 التى قضى عليها الموت ويرسل الاخرى الى اجل مسمى ان فى ذلك لآيات
 لقوم يتفكرون: سورة زمر ج ۲۳ به ۴۲»

خواب بینى و خواب گزاری

در باره خواب دیدن و رؤیای صادق و خواب گزاری یعنی تعبیر
 خواب نیز در قرآن عزیز در داستان حضرت یوسف علیه السلام که
 بموهبت الهی علم خواب گزاری «و كذلك يجتبيك ربك و يعلمك من
 تأويل الاحاديث: سورة يوسف ج ۱۲» ممتاز و برگزیده بود آیاتى

۱- هم مولوی گفته است در دفتر چهارم مثنوی
 نوم ما چون شد اخ الموت ای فلان زین برادر آن برادر را بدان

بتفصیل وارد، و مورد تصدیق واقع شده است.

مولوی در بیان کیفیت رؤیا و تعبیر خواب و فرقی که مابین عامهٔ خلق با طبقهٔ خواص اولیا و صلحا در این باره هست تحقیقی دقیق دارد؛ خوب توجه کنید

همچنان که چشم می بیند بخواب

بی مه و خورشید، ماه و آفتاب

نوم ما چون شد اخالموت ای فلان

زین برادر، آن برادر را بدان

وربگویندت که هست آن، فرع این

مشنو آن را ای مقلد بی یقین

می بیند خواب جانت وصف حال

که بیداری نبینی بیست سال

در پی تعبیر آن تو عمرها

می دوی سوی شهان باده‌ها

که بگو این خواب را تعبیر چیست

فرع گفتن این چنین سرراشکی است

خواب عامه است این و خود خواب خواص

باشد اصل اجتناب و اختصاص

پیل باید تا چو خسبد او ستان

خواب بیند خطهٔ هندوستان

خر نبیند هیچ هندستان بخواب

خر ز هندستان نکرده است اغتراب

جان همچون پیل باید نیک زفت
تا بخواب او هند تاند رفت تفت
ذکر هندستان کند پیل از طلب
پس مصور گردد آن ذکرش بشب
اذکروالله، کار هر او باش نیست
ارجعی، برپای هر قلاش نیست
لیک تو آیس مشو، هم پیل باش
ورنه پیلی، در پی تبدیل باش
کیمیا سازان گردون را ببین
بشنو از میناگران هر دم طنین
نقش بندانند در جو فلک

کار سازانند بهر لی و لك

توضیحاً بیت سوم از این ابیات که خواندم «ور بگویندت که هست آن فرع این»، باصطلاح طلاب «دفع دخل» و جواب سؤال مقدر است که کسی بگوید خواب دیدن از فروغ و توابع و نتایج بیداری است؛ چنانکه بعث و نشر قیامت فرع و نتیجه همین حیات طبیعی و تصویر و تجسم همین اعمال و افعال دنیوی است «ومن كان في هذه اعمى فهو في الآخرة اعمى: سورة بنی اسرائیل ج ۱۵».

یعنی رؤیا تکرار و تجدید صور احساسات و محسوسات بیداری است؛ چیز تازه‌یی بر روح انسان کشف و الهام نمی‌شود؛ همچنانکه ثواب و عقاب آخرت، نتیجه و محصول نیک و بد اعمال دنیوی است «فمن يعمل مثقال ذرة خيراً يره و من يعمل مثقال ذرة شراً يره: سورة

زلزال ج ۳۰؛ و چیزی علاوه و سربار آن نمی کنند؛ بل که همان سرایر و ضمایر خلق است که در رستاخیز آشکار می گردد «یوم تبلی السرایر فماله من قوة ولاناصر: سورة طارق ج ۳۰».

مولوی از این شبهه چنین جواب می دهد که ما در خواب چیزها می بینیم که در بیداری هرگز ندیده ایم؛ و آنچه در خواب می بینیم چندان مبهم و نامعلوم است که در تأویل و تعبیر آن به معبر و خواب گزار احتیاج داریم؛ و چه بسا که اسرار پوشیده‌یی بوسیله خواب بر ما کشف می شود؛ و چه بسا که حوادث آینده را مدتی قبل از وقوع در خواب می بینیم؛ پس این قبیل پیش‌بینی‌ها و اسرار نامحسوس را که در رؤیای صادق بر ما کشف می شود، نمی توان در دایره فروع و توابع موجودات حسی خارجی محصور کرد.

در تأیید نظر مولوی می توانیم این نکته را بیفزاییم که هر چند رؤیای صادق از همان اشیاء که در قلمرو محسوسات خواب بیننده است بوسیله قوة متخیله و مدد قوای باطنی دیگر انتزاع و تجرید می شود؛ اما در واقع و نفس الامر چنانست که چون روح انسانی در عالم خواب قالب برزخی مثالی می گیرد، قوة متخیله که وظیفه اش محاکات و ترکیب و تفصیل یعنی جدا کردن و پیوستن صور و معانی جزئی است، برای تمثیل و تصویر معانی مجرد و حقایق کلی، از محسوسات جزئی استفاده می کند؛ یعنی امور کلی روحانی و مطالب عالی عقلی را، در قالب اشیاء جسمانی و روپوش همین محسوسات جزئی که خواب بیننده با آن مأنوس است، نشان می دهد؛ چنانکه مثلاً علم و دانش را به «شیر

خوردنی» و عیش بی کدورت را به «آب پاک صافی» و دشمنی و
مخاصمت را بصورت «مار و گرگ»؛ و برای کسی که از سگ می‌ترسد،
حدوث بیماری را بصورت حملهٔ سگ، مجسم می‌کند؛ همانطور که در
تجسم برزخی اعمال و افعال انسانی، پیش از این گفتیم.

بدیهی است، چیزی را که بهیچ وجه حتی صورت نقاشی آن را
نیز در خارج ندیده باشند هرگز در خواب نخواهند دید؛ و خواب‌دیدن
هر کسی متناسب با دید، و دیدگاه؛ و مقدار عقل و هوش و فراست؛ و
گنجایش فهم و ذوق و دریافت باطنی و درجه و مقام و محیط‌زندگانی
ظاهری اوست؛ ته‌ئیل مولوی ناظر بهمین معنی است که گفت:

پیل باید تا چو خسبد او ستان خواب بیند خطهٔ هندوستان
خر نبیند هیچ هندستان بخواب خرزهندستان نکرده است اغتراب

امواج مغز و دستگاه قوای دماغی در خواب

باز بر توضیح می‌افزایم که خواب دیدن بقول حکما، محصول
امواج مغز یا دستگاه قوای دماغی؛ مخصوصاً «قوة متخیله» و «قوة خیال»
و «حس مشترك = بنطاسیا» است که اطبا و فلاسفهٔ قدیم آنها را از پنج
قوة باطنی شمرده و مواضع آنها را در سه بطن یا سه تجویف مقدم و
مؤخر و اوسط دماغ معین کرده‌اند.^۱

- ۱- دو قوة باطنی دیگر یکی «قوة وهم» است و یکی «قوة حافظه».
- حس مشترك: که محل آن را بخش مقدم از بطن مقدم یا تجویف اول دماغ
گفته‌اند وظیفه‌اش ادراك معانی جزئی است؛ و «قوة خیال» در بخش مؤخر
از همان بطن مقدم؛ گنجور و خزانهدار حس مشترك است؛ یعنی آنچه را که ←

محل قوه متخیله که آن را «قوه مفکره» و «متصرفه» نیز گویند^۱ بخش مقدم از بطن یا تجویف اوسط دماغ است؛ و کار و وظیفه او چنانکه اشاره کردیم محاکات و تمثیل و ترکیب و تفصیل؛ یعنی گسستن و پیوستن صور و معانی جزئی است؛ یعنی آن جزئیات را که در مخزن خیال و قوه واهمه ذخیره شده است با یکدیگر ترکیب، و از یکدیگر جدا می کند؛ از این قبیل که مثلاً «گاو بالدار» و «مار هفت سر» و «شیر

→ حس مشترك از حواس ظاهر پذیرفته و ادراك کرده باشد، قوه خیال در خود نگاه می دارد؛ چنانکه بعد از غیبت محسوسات نیز صور آنها در ذهن باقی می ماند.

قوه دهم: که موضع آن را در نهایت تجویف اوسط دماغ معین کرده اند، کارش ادراك معانی جزئی است؛ و «قوه حافظه» که آن را «ذاکره» نیز می گویند خازن و گنجینه دار قوه وهم است؛ و نسبت او به وهم مثل نسبت خیال است به حس مشترك.

محل قوه حافظه پشت استخوان قمعده است؛ و بدین سبب هرگاه ضربتی سخت به قمعده وارد میشود؛ در قوه حافظه خلل بهم می رسد. برای تحقیق در قوای پنج گانه باطنی و مواضع تشریحی آنها بهترین ماخذ کتاب قانون و شفای ابوعلی سینا و جلد دوم شوارق عبدالرزاق لاهیجی و شرح نفیسی است.

۱- این قوه هرگاه دستیار قوه وهم، و در استخدام نفس حیوانی باشد آن را «متخیله» گویند؛ و چون دستیار عقل و تحت فرمان نفس ناطقه انسانی باشد آن را «مفکره» خوانند؛ و تسمیه او به «قوه متصرفه» بمناسبت تصرف اوست در ترکیب و تفصیل صور و معانی جزئی که در متن گفته ایم.

برای مزید فایده می گویم که در چهار مقاله عروضی درباره قوه متخیله می گوید «چون او را با نفس حیوانی یار کنند متخیله گویند و چون با نفس انسانی یار کنند مفکره خوانند»؛ در نسخه های چاپی اشتباهاً بجای کلمه «یار» با حرف رای بی نقطه، «یاد» بادال نوشته اند.

بی سر و یال و دم» در تخیل می‌سازد؛ و ساخته او بواسطهٔ قوهٔ خیال و اندیشه؛ به حس مشترك که آن را «لوح نفس» می‌گویند؛ و به آینهٔ دور و تشبیه می‌کنند که يك روی آن بحواس ظاهری؛ و روی دیگرش بحواس باطنی و قوای نفسانی است^۱ می‌رسد؛ و چون باین مرحله رسید بمقام حس و شهود رسیده باشد.

قوهٔ متخیله در خواب و بیداری

کار قوهٔ متخیله تعطیل‌بردار نیست، و در خواب و بیداری دائم و بدون فترت در کار است؛ یعنی همانطور که در بیداری متصرف درصور و معانی جزئی است، در خواب نیز معانی را خواه کلی و خواه جزئی بصورت امور و اشیاء محسوس جزئی متمثل و متجسم می‌سازد؛ و آن را بر سبیل محاکات تحویل قوهٔ خیال می‌دهد؛ و از قوهٔ خیال در حس مشترك نقش می‌بندد؛ چرا که قوای باطنی انسان نیز همچنان که در موجودات مجرد و مفارقات علوی گفتیم مانند آینه‌های متعاکس‌اند؛ که نقوش و رسوم از یکی بدیگری انتقال می‌یابد.

همین که انسان بخواب رفت، کارتنهٔ متخیله بکار می‌افتد؛ و در صورتی که دارای روح پاك و ضمیر صافی الهام‌گیر باشد؛ احیاناً حقایق کلی اشیاء، یا حوادث قبل از وقوع در ذهن او القاء می‌شود؛ و گاه

۱- نیز حس مشترك را بحوض و تالابی تشبیه‌کنند که بوسیلهٔ حواس پنج‌گانهٔ ظاهر، پنج نهر یا پنج فواره در آن می‌ریزد.
و پنج حس ظاهر عبارت است از باصره [= دیدن] و سامعه [= شنیدن]
و ذایقه [= چشیدن] و شامه [= بویدن] و لامسه [= بسودن].

ہست کہ صورت واقعہ بی را عیناً در خواب می بیند؛ و گاہ در اثر تصرف همان کارتنہ متخیلہ بصورتی متمثل می شود کہ محتاج خواب-گزاری و تعبیر و تأویل است.

غیبت و خلصۂ ملکوتی

و نیز ممکن است کہ حالت کشف و شہود حقایق و پیش بینی وقایع برآستی و درستی در حالت مابین نوم و یقظہ، یعنی در میان خواب و بیداری کہ باصطلاح عرفا «غیبت» و «خلصۂ ملکوتی» گفتہ می شود، دست بدهد؛ اما این نوع روشن بینی ہا و این قبیل فتوحات غیبی (البتہ اگر رحمانی باشد نہ شیطانی) جز با قوت و صفای باطن، و روشن روانی، و پاکیزگی روح، برای کسی میسر نمی شود. و همانطور کہ اشارہ شد حساب تلقینات و القاءات و تسویلات شیطانی را؛ کہ «ان الشیاطین لیوحون الی اولیائہم: سورۃ انعام ج ۷» از مکاشفات والہامات ربانی جدا باید کرد؛ و در کشف این رموز و تمیز مابین الہامات ربانی و شیطانی از خداوند کریم توفیق ہدایت باید خواست.

باز تکرار می کنم و سربستہ می گویم کہ قضیۂ رؤیای صادق و امکان خواب دیدن حوادث را قبل از وقوع؛ چون دلایل متقن موثق مطمئن دارد؛ البتہ نباید تکذیب و انکار داشتہ باشیم.

تمثیلات کتب آسمانی و تعلیمات انبیا و اولیا

حلول روح در قالب مثالی برزخی، و تمثیلات و تصویرات حسی جزئی قوۂ متخیلہ در خواب و بیداری، برای تفہیم و تقریب

مطالب عالی و معانی کلی و معقولات مجرد روحانی است بذهن انسانی که چون بیشتر با حواس ظاهر و امور حسی جسمانی سروکار دارد؛ فهم این امور برای او آسانتر و سهل‌تر از درك مسائل کلی عقلی است؛ و چه بسا که اصلاً از تصور ذهنی مجردات محض و کلیات و معقولات صرف عاجز و ناتوان باشند.

این است که ناچار باید آن قبیل معانی بزرگ و وسیع را در لباس امثله و تمثیلات حسی کوچک عرضه داد تا در عقول و اذهان عادی قابل فهم و هضم باشد.

و این خود همان تدبیری است که در کتب آسمانی و تعلیمات انبیا و اولیا و حکما و عرفای عظام برای تربیت و هدایت و تبشیر و انداز جامعه بشری بکار رفته است؛ بدین قرار که بر حسب قضیه «كلموا الناس علی قدر عقولهم»^۱، برای فهماندن معانی کلی روحانی به تمثیلات محسوس جزئی جسمانی متوسل شده؛ و حقایق عالی و وسیع الهی را بصور و اشکال کوچک مادی حسی تنزل داده‌اند؛ تا در عرصه تنگ افهام و اذهان محدود بگنجد؛ و لقمه آسمانی را چندان کوچک نموده‌اند که معده روحانی هر کسی از عهده هضم آن برآید
لیك لقمه‌ی باز آن صعوه نیست

چاره اکنون آب و روغن کردنی است

۱- در حدیث شریف نبوی است «انا معاشر الانبیاء نكلم الناس علی قدر

عقولهم»

پست می گویم باندازه ی عقول عیب نبود این بود کار رسول

چونکه با کودک سر و کارم فتاد هم زبان کودک کان باید گشاد
افتخار از رنگ و بوی وازمکان هست شادی و فریب کودک کان
رنگ و بود در پیش ما بس کاسد است لیک تو پستی، سخن کردیم پست

بهر طفل^۱ نو پدر تی تی کند گرچه عقلش هندسه ی گیتی کند
کم نگردد فضل استاد از علو گر الف چیزی ندارد گوید او
معلوم می شود که در زمان مولوی نیز همان طور که تا چندی پیش
در مدارس و مکتب خانه های قدیم خودمان معمول بود، برای یاد دادن حروف
تهجی می گفتند «الف چیزی ندارد؛ ب یکی بزی دارد.. الخ»؛ دنباله همین
بیت را می خوانم

از پی تعلیم. آن بسته دهن از زبان خود برون باید شدن
در زبان او بیاید آمدن تا بیاموزد ز تو او علم و فن
پس همه خلقان چو طفلان ویند لازم است آن پیر را در وقت پند

خلق طفلانند جز مست خدا نیست بالغ، جز رهیده از هوا

ور نباشد گوش تی تی می کند خویشان را گنگ گیتی می کند

نمونه تمثیلات قرآن و احادیث شریف

باری از آن قبیل تمثیلات که اشاره شد در قرآن کریم و احادیث شریف فراوان است؛ من بدکر چند نمونه اکتفا می‌کنم.

یکی از نمونه‌های عالی آیات قرآنی این است که دستگاه عظیم آفرینش و جهان هستی و خلقت آسمان و زمین، و تجلی حق و پرتو نور الهی را در مظاهر موجودات، در قالب تمثیلی نور چراغ و فانوس و مشکات ریخته، و در تقریب آن معانی آسمانی فرموده است

«اللَّهُ نُورُ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ مِثْلُ نُورِ كَمَشْكُوتٍ فِيهَا مِصْبَاحُ الْمَصْبَاحِ فِي زُجَاجَةٍ الزُّجَاجَةُ كَأَنَّهَا كَوْكَبٌ دُرِّيٌّ يُوقَدُ مِنْ شَجَرَةٍ مُبَارَكَةٍ زَيْتُونَةٍ لَا شَرْقِيَّةٍ وَلَا غَرْبِيَّةٍ يَكَادُ زَيْتُهَا يُضِيءُ وَلَوْ لَمْ تَمْسَسْهُ نَارٌ نُورٌ عَلَى نُورٍ يَهْدِي اللَّهُ لِنُورِهِ مَنْ يَشَاءُ وَيَضْرِبُ اللَّهُ الْأَمْثَالَ لِلنَّاسِ وَاللَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ: سورة نور ج ۱۸ به ۳۶».

در تفسیر همین يك آیه يك كتاب مستقل بزرگ می‌توان نوشت؛ و مع ذلك فهم مدلول حقیقی آن محتاج افاضه نور الهی است.

ناگفته نماند که بعضی مفسران قشری بی‌سلیقه کلمه «نور» را در «نور السموات» بمعنی «منور» بصیغه اسم فاعل باب تفعیل تأویل کرده و مدلول آیه را از آسمان به زمین تنزل داده‌اند؛ فرستنده آیه ذات حق تعالی است؛ مگر نمی‌توانست «اللَّهُ منور السموات والارض» بگوید؛ تا محتاج تأویل خلاف ظاهر تفسیر نویسان نشود!

علاوه می‌کنم که شیخ رئیس ابوعلی سینا در کتاب اشارات آیه نور را بمواتب چهار گانه عقل نظری تأویل کرده است که مرتبه اولش را

«عقل هیولانی» یا «عقل بالقوه»؛ و مرتبه بالاتر از آن را «عقل بالملکه» و بالاتر را «عقل بالفعل»؛ و مرتبه چهارم را «عقل مستفاد» می گویند؛ که به «عقل فعال» یعنی مرتبه جبرئیلی پیوسته است و بسی واسطه از آن مقام فیض می گیرد و مستفید می گردد^۱.

باز در همین سورة نور، اعمال کفار بصورت سراب آب نما؛ و تاریکی های دریای متلاطم پرموج، نموده شده است.

«والذین کفروا اعمالهم کسراب بقیعة یحسبه الظمأن ماء حتی اذا جاءه لم یجده شیئاً و وجد الله عنده فوفیه حسابہ و الله سریع الحساب»

«او کظلمات فی بحر لجی یغشیه موج من فوقه موج من فـوقه سحاب ظلّمت بعضها فوق بعض اذا اخرج یده لم یکدیر بها و من لم یجعل الله له نوراً فماله من نور: سورة نور ج ۱۸ یه ۴۰»

در «آیه کرسی» سورة بقره نیز، کفر و ایمان، و هدایت و ضلالت؛

۱- تاویل شیخ رئیس در شرح منظومه سبزواری هم نقل شده است. ص ۳۰۷ طبع دوم. و حاصلش این است که مشکات را بمرتبه عقل هیولانی تاویل کرده اند؛ و «زجاجه» را بمرتبه عقل بملکه؛ و «مصباح» را عقل بالفعل؛ و «نور علی نور» را به عقل مستفاد؛ و نیز «زیت» بقوت حدس که منتهی بقوه قدسیه می شود تاویل شده است. و فرق مابین فکر و حدس در اصطلاح حکما این است که کشف مجهولات در فکر محتاج تأمل و تدبر و ترتیب قیاس و حرکت ذهن از مطالب بمبادی، و از مبادی بمطالب است؛ اما در حدس تمام مطلب از حد وسط و نتیجه، بدون حرکت فکری، یک باره و دفعة واحدة بر ذهن القاء می شود؛ و این قوه در مقام کمال منتهی بقوه قدسیه می شود که «یکاد زیتها یضی و لولم تمسسه نار» یعنی خود بخود روشنایی می دهد هر چند به آتش برنخورده و مدد از دیگری نگرفته باشد.

بصورت استعاره مصرحه، بدون ادات تشبیه و تمثیل، در کسوت نور و ظلمت بیان شده است.

الله ولی‌الذین آمنوا یخرجهم من الظلمات الی‌النور والذین کفروا اولیاءهم الطاغوت یخرجونهم من النور الی‌الظلمات اولئک اصحاب النارهم فیها خالدون: بقره ج ۳ به ۲۵۸».

تصویر هدایت و ضلالت بنور و ظلمت جای دیگر هم ازسوره بقره آمده است. بانضمام تمثیل سود و زیان تجارت «اولئک الذین اشتروا الضلالة بالهدی فماربحت تجارتهم و ماکانوا مهتدین، مثلهم کمثل الذی استوقد ناراً فلما اضاءت ما حوله ذهب الله بنورهم وترکهم فی ظلمات لا یبصرون: ج ۱ به ۱۷».

و در حدیث شریف نبوی وجود و عدم، وهستی و نیستی مطلق، هم به نور و ظلمت تعبیر شده است «ان الله تعالی خلق الخلق فی ظلمة فرش علیهم من نوره» و در بعضی روایات «خلق خلقه فی ظلمة فالفی علیهم من نوره»؛ مولوی بهمین حدیث نظر دارد که می گوید

چونکه حق رش علیهم نوره مفترق هرگز نگردد نور او

حق فشاند آن نور را برجانها مقبلان برداشته دامانها

درجات و مراتب وجود، و مقام و منزلت موجودات را نیز در لباس مراتب و پرده‌های تاریک و روشن گفته‌اند «ان الله سبعین الف حجاب

من نور وظلمة؛ این حدیث نبوی عبارات و طرق دیگر نیز روایت شده است؛ مولوی گفته است

زانکه هفتصد پرده^۱ دارد نور حق پرده های نوردان چندین طبق

آنکه در ذاتش تفکر کردنی است در حقیقت آن نظر در ذات نیست
هست آن پندار او، زیرا براه صد هزاران پرده آمد تا اله
هر یکی در پرده بی موصول جوست و هم او آنست کان خود عین اوست
و نیز در حدیث شریف نبوی است «اول ما خلق الله نوری ابتدعه
من نوره» که مراد همان نور وجود، و مقام خلقت و آفرینش است.

و نیز روایت از حضرت امام حسن علیه السلام است که پیغمبر
فرمود «خلقت من نور الله عز وجل و خلق اهل بیتی من نوری»^۲.
این تعبیرات همه از نوع همان تمثیل و تصویر معانی بسیط عقلی است در
پوشش امور حسی جسمانی که برای توده بشر بیشتر قابل فهم و تصور است.

باز از آیات قرآن کریم که سر لوحه کتب آسمانی و بزرگترین
آیت هدایت انسانی است مثال می آورم.
سعادت و شقاوت معنوی، و لذت دائم وجدانی، و آسایش و
سکینه باطنی، و مقامات عالی روحانی اتقیاء و بندگان صالح و مقربان
درگاه الهی را که در حدیث شریف نبوی آمده است «قال الله تعالی

۱- تاء «هفتصد» در درج کلام یعنی در خواندن ساقط می شود؛ و در

بعضی نسخ اصلاً بدون تاء «هفتصد» نوشته اند. و آن نیز صحیح است

۲- بحار الانوار مجلسی ج ۶.

ددت لعبادی الصالحین مالا عین رأی ولا اذن سمعت ولا خطر علی
 بشر^۱؛ در هیأت و لباس مشتهیات نفسانی و لذات و رغایب جسمانی؛
 چون مجالس بزم می‌خواری و باده‌گساری و تنقل انواع میوه و اقسام
 مرغ بریان؛ و باغهای پرگل و میوه و نهرهای آب صافی و جویهای
 شراب و شیر تازه و عسل مصفا و امثال این شهوات نازل که دام فریب
 و لغزشگاه اهل دنیا است، نشان داده؛ از این قبیل که در صفت بهشت اهل
 تقوی و پرهیزکاران فرموده است

«مثل الجنة التي وعد المتقون فيها انهار من ماء غير آسن^۲ و انهار
 من لبن لم يتغير طعمه و انهار من خمر لذة للشاربين و انهار من عسل
 مصفى و لهم فيها من كل الثمرات: سورة محمد ج ۲۶».

و در سورة واقعه در تعریف مقامات مقربان الهی می‌فرماید

«يطوف عليهم ولدان مخلدون باکواب و اباريق و کأس من معین
 لا یصدعون عنها ولا ینزفون و فاکهة مما یتخیرون و لحم طیر مما یشتهون:
 ج ۲۷»؛ و همین مضمون را در سورة دیگر فرموده است

«و یتوف علیهم ولدان مخلدون اذا رأیتهم حسبتهم لؤلؤاً منثوراً

دهر ج ۲۹».

تمثیل بهشت بندگان صالح و اهل تقوی بصورت باغهای پر نعمت
 و نهرهای جاری در قرآن کریم بسیار است؛ از آن جمله:

«للذین اتقوا عند ربهم جنات تجری من تحتها الانهار: آل عمران

۱- در کتب شیعی مثل مجالس صدوق، و در کتب اهل سنت مثل صحیح

بخاری و صحیح مسلم هر دو روایت شده است.

۲- آسن: آب گندیده بویناک.

ج ۳ به ۱۵؛ «و جنات لهم فيها نعيم مقيم: توبه ج ۱۰ به ۲۱؛ «و جنات تجری من تحتها الانهار خالدین فیها: آل عمران ج ۴ به ۱۳۶؛ «ان للمتقين مفازاً حدائق و اعناباً: سورة نبا ج ۳۰».

این تمثیلات همه بطوری که اشاره کردم برای تفهیم حقایق معنوی و نزدیک کردن معانی لطیف روحانی است بذهن جامعه بشر که حوصله فهم و ادراک آنها از حدود جسم و جسمانیات تجاوز نمی کند؛ خود قرآن کریم می گوید «كذلك یبین الله لكم آیاته لعلكم تعقلون: بقره ج ۲ به ۲۴۲».

مولوی در همین زمینه می گوید:

کاصل نعمتهاست بی شک باغها	باغ گفتم، نعمت بی کیف را
گفت نور غیب را یزدان چراغ	ورنه لاعین رات، چه جای باغ
تا برد بو آنکه او حیران بود	مثل نبود آن مثال آن بود

اشاره بهمان حدیث «لا عین رأّت ولا اذن سمعت» و آیه نور، که در پیش گفتیم:

تنزیل و تاویل

این قبیل آیات که خواندم و اشباه و نظایر آن؛ و همچنین بخشی از احادیث و کلمات مأثوره نبوی و ائمه دین رضوان الله علیهم اجمعین قطعاً دارای تاویل است؛ همانطور که پاره یی از جوابها محتاج تعبیر است؛ مولوی می فرماید

کاین حقیقت قابل تاویلهاست وین توهم مایه تخیلهاست

بهر طفل نو، پدر تی تی کند
 گرچه عقلش هندسه‌ی گیتی کند
 پس می‌توان احتمال داد که شاید یکی از وجوه تسمیه یا تعبیر
 وحی قرآن کریم همه‌جا به «تنزیل» و «انزال» مانند «تنزیل من الرحمن
 الرحیم: فصلت ج ۲۴» و «تنزیل العزیز الرحیم: سورة یس ج ۲۲» و
 «فانه نزله علی قلبك: بقره ج ۱ یه ۹۷»؛ «تبارك الذی نزل الفرقان علی
 عبده: فرقان ج ۱۸»؛ «و ننزل من القرآن ما هو شفاء و رحمة للمؤمنین:
 بنی اسرائیل ج ۱۵ یه ۸۲»؛ «انا انزلنا الیک الكتاب بالحق: سورة نساء
 ج ۵ یه ۱۰۵» و «انا انزلناه فی لیلۃ القدر: سورة قدر ج ۳۰»؛ و امثال این
 آیات که در قرآن کریم فراوان است؛ اشاره باین نکته باشد که برای
 هدایت و نجات بشر از بدبختی و نکبت گمراهی، معانی عالی آسمانی
 از صقع مقام شامخ ربوبی، تنزل کرده؛ باین جهت که اولاً در ظرف تنگ
 الفاظ و حروف و کلمات ریخته؛ و ثانیاً از این مرتبه نیز نازل‌تر و
 فروتر آمده تا در کسوت و هیأت تمثیلات و بصورت تشبیهات حسی
 جسمانی نمودار شده؛ و بدین سبب محتاج تأویل است!

اتفاقاً کلمه «تأویل» در معنی تعبیر خواب در افصح و ابلغ عبارات
 عربی که همین قرآن کریم است مکرر بکار رفته؛ از جمله همان آیه است
 که در باره حضرت یوسف علیه السلام خواندم «و یعلمک من تأویل-
 الاحادیث» یعنی خداوند کریم تعبیر خواب به یوسف می‌آموزد.

و باز در همین سورة یوسف که دوازدهمین سوره ازدوازدهمین
 جزو قرآن مجید است؛ در همان موضوع که خداوند بحضرت یوسف
 خواب‌گزاری آموخته بود می‌گوید «و لنعلمه من تأویل الاحادیث»؛ و
 جای دیگر از قول دو جوان هم زندانی یوسف است که خوابی دیده

بودند و از وی تعبیر می خواستند «نبئنا بتأویله»؛ و یوسف در پاسخ ایشان گفت «انا انبئکم بتأویله»؛ و نیز در مکالمه یوسف با پدرش یعقوب است «یا ابت هذا تأویل رؤیای من قبل».

و بطور کلی در سورة یوسف تنها يك بار ماده کلمه تعبیر آمده؛ از قول ملأ مصر با اصحاب و حواشی خویش «افتونی فی رؤیای ان کنتم للرویا تعبرون» و باقی همه جا کلمه «تأویل» است.

توضیحاً لفظ «تأویل» در اصل بمعنی توجیه کردن و برگرداندن ظاهر کلام است بآنچه در باطن مقصود گوینده باشد؛ بر حسب گمان و فهم و عقیده آن کس که صاحب تأویل است؛ و عبارت دیگر هر چه را که منظور باطنی گوینده برخلاف مدلول ظاهر کلام باشد، تأویل می گویند و بدین معنی نیز در قرآن کریم بسیار آمده است؛ از جمله این که در متشابهات قرآن می گوید «و ما یعلم تأویله الا الله: آل عمران ج ۳ یه ۷»؛ در سورة یونس و کهف نیز بهمین معنی است.

«بل کذبوا بمالم یحیطوا بعلمه و لما یأتهم تأویله: یونس ج ۱۱ یه ۳۹»؛ «سأنبئک بتأویل مالم تستطع علیه صبراً: کهف ج ۱۵ یه ۷۸»؛ «ذلك تأویل مالم تستطع علیه صبراً: کهف آیه ۸۲».

گویا در موضوع خواب و خواب بینی و خواب گزاری بیش از آن مقدار که وضع این رساله اقتضا داشت گفت و گو کردم؛ خدا کند که این داستانهای خواب آور موجب بیداری قلوب خفتگان باشد، و خوابناکان را از خواب غفلت برانگیزد؛ و خوابهای سوداناک ما طلیعه طلوع آفتاب معرفت در روحهای تیره ظلمانی واقع شود؛ و شام تار مارا

مبدل بصبح روشن کند؛ چه بقول مولوی
 خواب، بیداری است چون بادانش است
 وای بیداری که با نادان نشست

گفت سوداناك خوابی دیده‌ام
 در دل شب، آفتابی دیده‌ام
 و نیز دعا می‌کنیم که خداوند کریم ما را از عشوه‌های وسواس
 نفس‌آماره و فریب‌کاریهای روح‌فسوت‌کارشیطانی نجات بدهد؛ و از
 پرتو نیکی ما را نیکی بخشد؛ که باز بگفته مولوی
 خوابناکی کو ز یقظه می‌جهد

دایهٔ وسواس عشوه‌ش می‌دهد
 رو بخسب ای جان که نگذاریم ما
 که کسی از خواب بجهاند تو را
 برجه ای عاشق برآور اضطراب
 بانگ آب و تشنگی، و آنگاه خواب

خوابناکی لیک هم بر راه خسب
 الله الله بر ره الله خسب
 تا بود که سالکی بر تو زئد
 از خیالات نعاست^۱ برکند

۱- نعاس بضم نون: چرت اول خواب.

خفته را گرفتار گردد همچو موی
 او از آن رقت نیابد راه کوی
 خفته می بیند عطشهای شدید
 آب اقرب منه من جبل الورد^۱
 موج بر وی می زند بی احتراز
 خفته پویان در بیابان دراز
 باری این بحث را کوتاه می کنم و بر سر مباحث دیگر می روم
 و من الله التوفیق.

نیروی اراده و ایمان، وفور عقل و شعور ذاتی، قوت و صفای روح

اصل سخن ما بر سر «سبب و سرمایه کرامات و خرق عادات»
 بود؛ و بآن مناسبت قصه رؤیای صادق و تعبیر خواب و تمثیلات انبیا و
 اولیا پیش آمد؛ اکنون باز بر سر سخن اول می روم.
 شنیدید که مولوی در مقام توجیه و تعلیل غیب بینی و غیب دانی
 اولیا گفت:

غفلت از تن بود، چون تن روح شد
 بیند او اسرار را بی هیچ بد
 شرح و تفسیر آن را نیز تا آنجا که گنجایش داشت و مناسب حال

۱- اشاره است به آیه «و نحن اقرب الیه من جبل الورد: سوره ق ج ۲۶»؛

باز مولوی در جای دیگر گفته است

آنچه حق است اقرب از جبل الورد تو فکندی تیر فکرت را بعید

و مقام بود، از بنده شنیدید؛ و در ضمن دانستید که این دلیل اختصاص به کشف مغیبات حوادث، و اشراف بر ضمائر و سرایر خلق ندارد؛ بل که دیگر انواع کرامات و خرق عادات را نیز دربر می‌گیرد.

و نیز گفتیم که این دلیل تقریباً همانست که در کتب کلام و فلسفه اسلامی در مبحث «نبوات و منامات» و «اصول معجزات و کرامات» گفته‌اند.

علاوه می‌کنم که این مسائل در مثنوی شریف بکرات و مرات مورد بحث واقع شده؛ و مولوی در هر جا بمناسبت مقام با تقریر دلیل و بیانی تازه امکان صدور معجزات و کرامات و خرق عادات را تصدیق و اثبات کرده است؛ از این قبیل که در پاره‌یی از مواضع بقضیه فناء فی الله و اتصال ارواح پاک اولیا و مردان خدا بحق تعالی، و کسب علم و قدرت از مبدأ فیاض الهی، متمسک شده، و حدیث معروف «بی یسمع و بی یبصر و بی یبطش» را که در فصول قبل بتفصیل گذشت؛ و نیز حدیث مشهور «اتقوا فراسة المؤمن فانه ينظر بنور الله» را برای تسجیل و تأیید نظر خویش آورده است

شیخ کو ينظر بنور الله شد
از نهایت وز نخست آگاه شد

نیست آن ينظر بنور الله گزاف
نور ربانی بود گردون شکاف

و آنکه او ينظر بنور الله بود
هم ز مرغ و هم ز مور آگاه بود

این نوع سخنان را در گفته‌ها و نوشته‌های دیگر عرفا و صوفیه هم می‌بینیم؛ اما هیچکدام لطف و مزه و اسلوب بیان و تقریرات و

تمثیلات شعری و تحقیقات عرفانی مولوی را ندارد.

اینجا می خواهم يك جمله را برگفته های قبل بیفزایم؛ و آن این است که سبب و سرمایه اصلی جمیع اعمال و افعال غریب شگفت انگیز که از انسان صادر می شود؛ خواه در شمار معجزات و کرامات باشد؛ و خواه از نوع نوادر هنرها و صنایع و دانشهای عجیب دیرباب که مخصوص بعضی اشخاص است؛ هر چه گو باش، مایه عمده و اساسی همه آنها نیروی ایمان و وفور عقل و شعور ذاتی و قوت و صفای روح و سرشت انسانی است؛ و توجیهات و تعلیلات که فلاسفه و عرفا و صوفیه و متشرعان هر کدام بر حسب فهم و ذوق و سلیقه و مشرب و اصطلاح خود در این مسائل نموده اند؛ و نمونه آن را در فصول پیش شنیدید؛ دست آخر همه بهمین اصول کلی بر می گردد که خلاصه و محصول آن را بطور مختصر و فشرده تقدیم شنوندگان کردم «عباراتنا شتی و وجهك واحد».

باز یکی از اقوال مشهور حکما و متکلمان اسلامی در مبحث «نبوات و منامات» این است که می گویند اصول معجزات و کرامات سه چیز است؛ یکی قوت تعقل که آن را قوه علامه عقل نظری می گویند؛ دیگر قوت تخیل و نیروی متخیله؛ سدیگر نیروی حرکت و عمل که آن را قوه فعاله نفس ناطقه می خوانند.

اگر درست دقت و بررسی کنیم؛ برگشت این سه اصل نیز بهمان اصول است که ما گوشزد کردیم.

نیروی خلاقه اراده که صوفیه از آن به «همت» تعبیر می کنند؛

و این جمله از ارباب حکمت و عرفان معروفست که «العارف یخلق بالهمة»؛ مولود قوت ایمان است؛ و ایمان محصول مرتبه حق الیقین، و حصول قطع و تصدیق جازم قاطعی است که هیچ شک و شبهه‌یی به ارکان آن خلل نرساند؛ و هیچ تردید و وسواس و دو دلی در آن راه نداشته باشد؛ خواه ایمان بخدا و رسول؛ و خواه ایمان بعلم و معرفت، یا هنر و صنعت و امثال آن.

خلاصه این که مقصود، ایمان حقیقی واقعی است که قلب و زبان و عمل یعنی تمام وجود انسان چیزی را تصدیق کرده و بدان اعتقاد داشته باشد؛ نه فقط ایمان لفظی قوی که مثلاً در لفظ بگویند «آمن بالله و کتبه و رسله»^۱ اما دل با زبان و عمل، یکی نباشد؛ و هزاران شک و تردید و وسواس مانند موش و موریا نه بر در و دیوار عقاید ایشان رخنه کرده باشد. هرگاه کسی بآن درجه از قوت اراده و ایمان رسید؛ ممکن است بر کشف مغیبات و اشراف بر ضمایر و تصرف در نفوس خلق قدرت پیدا کند. بیان شیوای راز گشای مولوی از این راز معنوی خوب پرده گشایی کرده که فرموده است

چون سلیمان باش بی وسواس و دیو تا تو را فرمان برد جنی و دیو
خاتم تو این دل است و هوش دار تا نگردد دیو را خاتم شکار

پنبه و سواس بیرون کن ز گوش تا بگوشت آید از گردون خروش
پس محل وحی گردد گوش جان وحی چبود، گفتن از حس نهان

۱- مأخوذ است از آیه «آمن الرسول بما انزل الیه من ربه و المؤمنون

کل آمن بالله و کتبه و رسله لانفرق بین احد من رسله: بقره ج ۳ یه ۲۸۵».

یادآوری می کنم که قوه فراست و حدس صائب، مولود وفور عقل و هوش و کیاست ذاتی است؛ و قوت و صفای روح و سرشت؛ هم سرمایه ایمان است؛ و هم منشأ نیروی عمل و قوت حرکت و حدوث و امکان صدور غرایب اعمال و افعال؛ که قسمی از آن راجز و معجزات و کرامات؛ و قسمی از آن را داخل نوادر هنرها و صنایع و علوم بشری، یا از نوادر خلقت و آفرینش شمرده اند.

حصول اصول معجزات و کرامات

اما حصول آن اصول که سرمایه صدور معجزات و کرامات است، در بعضی افراد بشر موهبتی ذاتی است؛ یعنی ذاتاً چندان قوی و قادر و کامل ساخته شده اند که ظهور این قبیل آثار از لوازم خلقت و آفرینش آنهاست؛ این طایفه برگزیدگان حق و بندگان مخلص خدای تعالی (بضم میم و فتح لام)^۱ می خوانیم؛ خواه از طبقه رسل و انبیاء باشند؛ یا از صنف اولیا و ابدال و مردان خدا و مشایخ طریق و عارفان صاحب دل؛ و در صنف اولیا نیز اعم از آن گروه که برای رهبری و ارشاد خلق و اصلاح نفوس بشری مبعوث و مأمور یعنی ذاتاً کامل و مکمل خلق شده باشند، یا آن جماعت که از انظار خلق پوشیده و پنهانند؛ و ایشان را اولیای مستور و روی پوشیدگان حضرت قدس می نامیم؛ و در حق این طایفه گفته اند «ان الله اولیاء اخفاء» و «اولیائی تحت قبایی لا یعرفهم غیری»؛ که جمله اول از احادیث شریف نبوی و جمله دوم مأخوذ از

۱- اشاره است بآیه «الا عبادك منهم المخلصین، سورة حجر ج ۱۴

حدیث قدسی است.

و در غیر طبقه انبیا و اولیا که دارای کمال فطری موهوبی‌اند؛ و بعقیده مولوی اصلاً نوعی یا صنفی جدا و ممتاز از دیگر اصناف و طوایف بشرند؛ تحصیل قدرت بر صدور کرامات و خرق عادات محتاج زحمت و ریاضت؛ و از همه بالاتر، محتاج دستگیری و رهبری همان طبقه ممتاز است که باران رحمت الهی و کشتی نجات غرق‌شدگان این جهان مادی ظلمانی‌اند.

اما حدوث آن حالت که مقدمه ظهور کرامت و امور خارق‌عادت می‌شود؛ توأم با انقطاع از شواغل حسی مادی و بریدن از خلق و پیوستن بحق است؛ و هر قدر انقطاع از علایق مادی، و توغل در امور معنوی و روحانیات بیشتر باشد؛ قدرت بر صدور کرامت افزون‌ترست؛ و در همین حالت انقطاع است که مثلاً دعای بندگان خالص خدامستجاب و در جزو کرامات و خرق عادات محسوب می‌شود.

و حصول حالت انقطاع و رفع حجاب، معمولاً محصول ریاضت و موت ارادی است «موتوا قبل ان تموتوا»؛ و در موت طبیعی انقطاع و رفع حجاب کلی است؛ و نیز چه بسا که در اثر حوادث ناگوار ناگهانی و تصادف با امور موحش مدشش حالت انقطاع دست می‌دهد؛ یعنی انسان بکلی از خاق و امور محسوس جسمانی بریده و بعالم روح و غیب متوجه می‌شود؛ و در این حالت نیز ممکن است کرامات و افعال شگفت‌انگیز از وی بروز کند.

در عالم خواب نیز اگر رفع حجاب روی بدهد و چیزی بر انسان

کشف شود؛ مثل این که از ظهور حادثه‌یی قبل از وقوع اطلاع پیدا کند، باز نتیجه همان انقطاع از شواغل حسی؛ و آزاد شدن روح از گرفتاریهای مادی است؛ چنانکه پیش بتفصیل گفتیم.

شیخ رئیس ابوعلی سینا در اشارات؛ و ملاصدرا در اسفار؛ و حاجی سبزواری، در شرح منظومه حکمت؛ اصل انقطاع و اسباب آن را بتفصیل گفته‌اند؛ من فقط شعر منظومه را که مختصرترین آنهاست برای شما می‌خوانم

و انما الشواغل الحسية	قد حجزت نفوسنا النورية ^۱
و موجب ارتفاع حجبها کثر	من ذلك النوم ومنه قد ظهر
صفاؤها الفطري وانضجارها ^۲	و موتها بالطبع و اختیارها

علل و اسباب طبیعی خرق عادات

کسانی که دنبال علل و اسباب طبیعی این قبیل امور می‌گردند؛ لابد از ما می‌پرسند که سبب و علت طبیعی خرق عادات و کرامات چیست؛ یعنی چه می‌شود، و چه فعل و انفعالی در طبیعت روی می‌دهد که قوت اراده و همت و ایمان، و انقطاع از تعلقات جسمانی منشأ بروز امور و آثار غیر عادی می‌گردد.

در جواب این سؤال گروهی از حکمای هند و مخصوصاً طبقه مرتاضان جوکی گفته‌اند و می‌گویند که منشأ صدور امور غریب خارق عادت، يك دسته از قوای نهفته و اعصاب خفته همین جسم عنصری

۱- النورية: خ. رجوع شود بحواشی ص ۳۰۲

۲- مقصود از «انضجار» رمیدن روح است از عالم حس و محسوس در اثر

مصادفه امور موحش و مدهش که در متن گفتیم.

انسانی است، که بمرور دهور بخواب رفته و از کار افتاده، و ممکن است که در نتیجه پاره‌یی از ریاضت‌های بدنی و روحی همان اعصاب و قوای نهفته مادی زنده و بیدار شوند و بکار بیفتند؛ اما این امر کلی و عمومی نیست؛ چرا که در پاره‌یی از افراد بشر آن اعصاب چنان‌مرده و از کار افتاده است که بیداری و زنده شدن آن ممکن نیست.

و می‌گویند که قوت اراده و نیروی ایمان و انقطاع از شواغل جسمانی، محصول ریاضتی است که مقدمه بیداری آن قوی و اعصاب خفته است.

این فرض که جوکیان هند معتقد شده‌اند، گذشته از این که دعوی بدون دلیل است، کاملاً قانع‌کننده نیست و ریشه اشکال را قطع نمی‌کند، چرا که باز جای این سؤال باقی است که کیفیت تأثیر ریاضت‌های بدنی و روحی در آن قوی و اعصاب چیست؛ و چه فعل و انفعال طبیعی روی می‌دهد که آن اعصاب در اثر ریاضت بیدار می‌شوند!

باری ما معتقدیم که هنوز علوم بشری بحل این مشکلات توفیق نیافته؛ اما ظن قوی متاخم علم حاصل است که پیشرفت علوم و دانش‌های بشری بدان پایه خواهد رسید که علل و اسباب طبیعی این نوع مسائل مبهم پیچیده را کشف کند بطوری که برای هیچ کس قابل تردید و انکار نباشد.

آن وقت است که بشر بیشتر بعظمت خالق این جهان جل جلاله و عظم شأنه و سلطانه پی می‌برد؛ چرا که عالم طبیعت و بدن طبیعی عنصری ما با همه تموجات دماغی و شاهکارهای اعصاب و قوای درونی و برونیش جزوی کوچک از موجودات و مخلوقات بی‌نهایت ذات‌الایزال

الهی است؛ و چه خوب می گوید شیخ عطار رحمة الله علیه

زمین در جنب این نه طاق مینا چو خشخاشی بود بر روی دریا
نگه کن تو ازین خشخاش چندی سزد بر سبلیت خود گر بخندی

زنهار گمان مکنید که اگر اسرار طبیعی معجزات و کرامات هم
کشف شد، ریشه مشکلات و مجهولات بشر قطع خواهد شد، و دیگر
موضوع مبهم نامعلومی برای او نخواهد ماند؛ خیر؛ هرگز و ابد چنین
نیست؛ وعقلاً و عادهً محال و ممتنع است که روزی فرا رسد که بشر بر
جمیع اسرار خلقت و رموز آفرینش وقوف و احاطه پیدا کند؛ بل که
واقع امر بر عکس است؛ چه بتجربه متمادی و قواعد علمی ثابت شده
است که هر گاه يك درخت از مجهولات بشری قطع شد، پهلوی آن چند
جوانه تازه از جنس همان درخت می روید؛ یعنی هر مشکلی راحل کرد چند
مجهول تازه بر مشکلات وی افزوده می شود؛ این است که ما معتقدیم که بشر
در هیچ عصر و زمانی از الهیات و امور روحانی معنوی، و اعتراف و توجه
بعالم غیب و ماوراء طبیعت مستغنی نخواهد شد؛ بل که هر قدر بر علوم و
صنایع حیرت افزا افزوده شود بیشتر بجلالت و عظمت پروردگار پی-
خواهد برد و بوجود آفریننده قادر یکتا اقرار خواهد کرد؛ و از بن دندان
خواهد گفت «لا مؤثر فی الوجود الا الله ولا حول ولا قوة الا بالله العلی
العظیم».

یکشف ذاته له کماهی	فاعل حق فاعل الهی
به الوجود با اشر او واجب	مسبب الاسباب من غیر سبب

اولیای مستور و روی پوشیدگان

درگاه قدس الهی

چون درمبحث قبل نامی از اولیای مستور و روی پوشیدگان پردهٔ قدس و عصمت الهی برده شد مناسب دیدم که عقیده و گفتار مولوی را در این باره با توضیحی مختصر بسمع طالبان این حدیث برسانم. مولوی تحت عنوان «در بیان آنکه رسول علیه السلام فرمود ان الله اولیاء اخفیاء» می گوید:

قوم دیگر سخت پنهان می روند	شهرهٔ خلقان ظاهر کی شوند
این همه دارند و چشم هیچ کس	بر نیفتد بر گیاشان يك نفس
هم کرامتشان هم ایشان در حرم	نامشان را نشنوند ابدال هم

حدیثی نبوی باین صورت در احیاء العلوم امام محمد غزالی نقل شده است:

«ان الله يحب الابرار الاتقیاء الاخفیاء الذین ان غابوا لم یفتقدوا و ان حضروا لم یعرفوا؛ قلوبهم مصابیح الهدی یخرجون من کل غبراء مظلمة».

اما احتمال می رود روایتی دیگر هم بصورتی که مولوی عنوان بحث قرار داده است «ان الله اولیاء اخفیاء» در کتب حدیث باشد؛ باید تصفح و جست و جوی کامل کرد.

باز گفتهٔ مولوی است دربارهٔ اولیای مستور

صد هزاران پادشاهان و مهان	سرفرازانند ز آنسوی جهان
نامشان از رشك خود پنهان بماند	هر گدایی نامشان را بر نخواند

رحمت و رضوان حق در ہر زمان باد بر جان و روان پاکشان
در دفتر سوم مثنوی تحت عنوان «جمع و توفیق میان نفی و
اثبات یک چیز از روی نسبت و اختلاف جهت» باز بآن طایفہ از اولیاء،
و حدیث قدسی معروف «اولیائی تحت قبایی لا یعرفہم غیری» اشارہ
کرده است

یعرفون الانبیا اضدادہم^۱ مثل ما لایشتبہ اولادہم
ہمچو فرزندان خود دانندشان^۲ منکران با صد دلیل و صد نشان
لیک از رشک و حسد پنهان کنند خویشان را بر ندانم، می زنند
پس چو یعرف گفت، چون جای دگر گفت لایعرفہم غیری فذر
انہم تحت قبایی کامنون جز کہ یزدانشان نداند آزمون
توضیحاً اولیای مستور یعنی روی پوشیدگان و پردہ نشینان حرم
قدس الہی؛ و بقول حافظ «ساکنان حرم ستر عفاف ملکوت»^۳، آن دستہ

۱- جملہ «یعرفون اضدادہم» بر حسب ترکیب نحوی فعل و فاعل است
و قاعدہ شایع این است کہ در این گونه موارد کہ فاعل صیغہ جمع باشد فعل را
مفرد بیاورند؛ اما آوردن فعل جمع نیز از موارد جایز کم استعمال باشد نظیر
«اکلونی البراغیث» و حدیث شریف «یتعاقبون فیکم ملائکۃ باللیل وملائکۃ بالنهار»
و قاعدہ جامعش در الفیہ ابن مالک است

و جرد الفعل اذا ما اسندا و لائین او جمع کفاز الشہدا
و قد یقال سعدا و سعدوا والفعل للظاہر بعد مسند

۲- اشارہ است بآیہ شریفہ «الذین آتیناہم الکتاب یعرفونہ کما یعرفون
ابناءہم و ان فریقاً منہم لیکتمون الحق و ہم یعلمون: بقرہ ج ۲ یہ ۱۴۶».
۳- مصراع بعدش این است «بامن راہ نشین بادۂ مستانہ زدند»؛ کہ در
بعضی نسخ «ساغر» بجای «بادہ» است.

از اولیای خدا و مردان حقند که از انظار خلایق پنهانند؛ و بر فرض که در میان خلق باشند و خدمت بخلق کنند، کسی ایشان را نمی‌شناسد و بمقام و ریاست باطنی ایشان پی نمی‌برد؛ مگر آنکه بندرت اتفاق بیفتد که بخواست خودشان و برای مصلحت الهی نه خودنمایی و فضل‌فروشی گوشه‌یی از حجاب عزت و عظمت را بالا بزنند و جزوی از جواهر اسرار الهی را که در گنجینه درون ایشان نهفته است بکسی که محرم راز باشند نشان بدهند؛ اما اکثر اشخاص حتی انبیاء و اقطاب و مشایخ هدایت نیز طاقت تحمل اسرار آن طایفه را ندارند.

نمونه‌اش همان عبد صالح است که در سورة کهف در داستان موسی و خضر علیهما السلام می‌خوانیم «فوجدنا عبداً من عبادنا آتیناه رحمة من عندنا و علمناه من لدنا علماً: سورة کهف ج ۱۵ به ۶۵»؛ و می‌دانیم که حضرت موسی علیه السلام نیز با مقام عالی نبوت و رسالتش در مقابل اعمال ظاهری او طاقت نیاورد و دست آخر «التم اقل لك انك لن تستطيع معي صبراً: کهف آیه ۷۵» و «هذا فراق بيني و بينك: آیه ۷۸» از آن بنده خاص الهی شنید.

این طایفه گاه در مکتوم داشتن احوال درونی خود چندان مبالغت می‌ورزند که با فرقه ملامتیان مشتبه می‌شوند؛ اما در اصل با آن فرقه فرق فاحش دارند.

ملامتیان در ظاهر نعل و ارونه می‌زنند؛ و با آنکه در باطن از هر تهمت مبرا هستند سعی می‌کنند که خود را در میان خلق بفسق و فجور و دزدی و بدنامی و رسوایی شهرت بدهند؛ اما اولیای مستور از حد هر نوع شهرت و معروفیتی بالاترند؛ فقط بکار و حال خود مشغولند؛ و

بمحض این که در محلی شناخته شدند جای خود را بمحلی حامل و گمنام تغییر می دهند؛ و در هر محل و ناحیه یی که این جماعت باشند وجود ایشان برای مردم آن ناحیت مایه خیر و برکت و رحمت است؛ گاه و بیگاه هم بدون اسم و رسم و نام و نشان فیض بمستحقان می رسانند. این دسته از اولیا از طرف حق تعالی مأموریت اظهار دعوت و هدایت و ارشاد علنی عمومی ندارند؛ این وظیفه بر عهده اولیای ظاهر است؛ شبیه آنچه شیعه اسماعیلیه در امام ساکت و امام ناطق گفته اند؛ که تبلیغ احکام و دعوت خلق به اطاعت امام وظیفه امام ناطق است.

خلاصه این که بندگان خاص مخلص مستور الهی جز خدا از همه کس و همه چیز بی نیازند؛ چنانکه توان گفت که روح مضمون دعای ذیل در شخصیت وجود ایشان صورت ملکوتی و فعلیت نهائی گرفته؛ و بحقیقت این دعا متحقق شده اند:

«اللَّهُمَّ أَغْنِنِي بِحَالِكَ عَنْ حَرَامِكَ وَ بِطَاعَتِكَ عَنْ مَعْصِيَتِكَ وَ بِفَضْلِكَ عَمَّنْ سِوَاكَ.»

خوشا بحال کسی که مشمول عنایت این طایفه واقع شده؛ و پرتو مهر و رحمتشان بروی افتاده باشد.

مولوی از قول دقوقی دعا می کند، من نیز با وی همصدا می شوم و می گویم:

یارب آنها را که بشناسد دلم

بنده بسته میان و مقبلم

وانکه نشناسد، تو ای یزدان جان

بر من محجوبشان کن مهربان

در بیت دوم همان اولیای مستور اراده شده است؛ علاوه می-

کنم:

عارفان که جام حق نوشیده‌اند

رازها دانسته و پوشیده‌اند

هر که را اسرار حق آموختند

مهر کردند و دهانش دوختند

اولیا اطفال حقند ای پسر

۱۵- پانزدهمین خصیصه از خصایص اولیای خدا بگفته مولوی

این است که اولیاء اطفال حقند؛ یعنی در تحت تربیت و حضانت خاص حقند؛ و آزردن ایشان چنانست که فرزندان عزیز پدر و مادری غیور مهربان را آزار رسانده باشند؛ شك نیست که پدر و مادر انتقام خواهند کشید.

این سخن از شبلی^۱ معروفست که گفت «الصوفیة اطفال فی حجر الحق»؛ یعنی صوفیان کودکانند که در آغوش حضانت حق پرورش می‌گیرند؛ پیغمبر اکرم صلی الله علیه و آله و سلم نیز اصحاب خود را فرزندان خود می‌خواند «انما انا لکم مثل الوالد». و در روایت دیگر

۱- جعفر بن یونس خراسانی از اعظم صوفیة قرن ۳-۴ هجری است؛

در بغداد می‌زیست؛ از سید الطایفه جنید بغدادی تربیت یافت، با حلاج نیز

صحبت داشت؛ در ذی‌الحجه ۳۳۴.ق. فوت و در مقبرة خیزران دفن شد.

داریم که فرمود «انا و علی ابوا هذه الامة».

گفت پیغمبر شما را ای مهان

چون پدر هستم شفیق و مهربان

و در حدیث نبوی دیگرست که «الخلق کلهم عیال الله فاحبهم

الی الله احبهم لعیاله».

ما عیال حضرتیم و شیرخواه

گفت الخلق عیال لاله

همچنین از پشه گیری تا بفیل

شد عیال الله و حق نعم المعیل

مولوی هم اولیای حق را اطفال حق می خواند؛ در اوایل دفتر

سوم مثنوی شریف ذیل حکایت «خورندگان پیل بچه» می گوید:

اولیا اطفال حقند ای پسر

غایبی و حاضری بس با خبر

غایبی مندیش از نقصانشان

کو کشد کین از برای جانشان

از برای امتحان خوار و یتیم

لیک اندر سیر منم یار و ندیم

پشتدار جمله عصمت های من

گویا هستند خود اجزای من

هان و هان این دلق پوشان منند

صد هزار اندر هزار و یک تنند

اولیا اصحاب کھفند ای عنود

۱۶- مولوی می گوید اولیای خدا مانند اصحاب کھف اند؛ که در ظاهر بیدار و بمعنی خفته و آلت فعل و تحت تصرف حق اند و دست قدرت حق تعالی ایشان را در خواب از این پهلوی بدان پهلوی می گرداند
 تَحْسِبُهُمْ آيْقَاطًا وَهُمْ رُقُودٌ وَنُقَلِّبُهُمْ ذَاتَ الْيَمِينِ وَذَاتَ الشَّمَالِ: سورة کھف ج ۱۵؛ که مولوی «ذات الیمین و ذات الشمال» را به اعمال نیک روحانی و اشغال جسمانی تأویل می کند؛ یعنی جمیع امور روحی و جسمی ایشان را خداوند کفایت و کارسازی می کند، و ایشان را بخود وا نمی گذارد؛ و بوجه دیگر یعنی هرفعلی که از صنف اولیا صادر می شود فعل حق است؛ و وجود ایشان در مثل مانند کوه است که صدای دیگری را منعکس و بازگویی می کند؛ و این طایفه را در هیچ حال از هیچ چیز بیم و هراس نباشد «أَلَا إِنَّ أَوْلِيَاءَ اللَّهِ لَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ: سورة یونس ج ۱۱ یه ۶۲»؛ و «يَا عِبَادِ لَا خَوْفٌ عَلَيْكُمُ الْيَوْمَ وَلَا أَنْتُمْ تَحْزَنُونَ: سورة زخرف ج ۲۵ یه ۶۸».

در دفتر اول مثنوی ضمن داستان حضرت یوسف علیه السلام

می گوید:

اولیا اصحاب کھفند ای عنود

در قیام و در تقلب هم رقود

می کشدشان بی تکلف در فعال

بی خبر ذات الیمین ذات الشمال

چیست آن ذات الیمین، فعل حسن
 چیست آن ذات الشمال، اشغال تن
 گر تو بینی شان بدشواری درون
 نیست شان خوفی ولاهم یحزنون^۱
 می رود این هردو کار از اولیا^۲
 بی خبرزین هردو ایشان چون صدا
 گر صدایت بشنواند خیر و شر^۳
 ذات^۴ که^۲ باشد ز هر دو بی خبر

اولیا را خواب ملك است ای فلان
 همچو آن اصحاب کهف اندر جهان
 خواب می بینند و آنجا خواب نی
 در عدم در می روند و باب نی

دعای اولیا و عارفان واصل

۱۷- مولوی اولیای حق و عارفان واصل را بدو گروه تقسیم
 می کند؛ یکی اهل دعا؛ و یکی آن طایفه که بقضای الهی هرچه گوید باش
 راضی اند و «دهانشان بسته باشد از دعا».
 درباره صنف اول می گوید دعای این گروه هرچه باشد با

۱- این بیت را نیکلسون ندارد.

۲- انبیا: خ - ظاهراً تحریفست.

۳- ذات او: خ - متن که از روی نیکلسون نقل کرده ایم این جا صحیح تر

اجابت مقرون است؛ و برای اثبات این امر بآیه «ما رمیت اذ رمیت» و حدیث «بی یسمع و بی یبصر و بی یبطش» تمثیل می جوید که در گفته های پیش گذشت؛ و در تعلیل عرفانی بقضیه مظهریت و فناء فی الله و بقاء بالله متمسک می شود به این بیان که: دعای عارف واصل و درخواست او از حق تعالی همچون درخواست حق است از خود که «کُنْتُ لَهُ سَمْعًا وَ بَصَرًا وَ لِسَانًا وَ يَدًا» و قوله تعالی «ما رمیت اذ رمیت و لیکن الله رمی»؛ و تحت همین عنوان در دفتر پنجم در داستان توبه نصوح و اجابت دعای عارفی در حق وی می گوید:

آن دعا از هفت گردون در گذشت

کار آن مسکین بآخر خوب گشت

کان دعای شیخ، نی چون هر دعاست

فانی است و گفت او گفت خداست

چون خدا از خود سؤال و کد کند

پس دعای خویش را چون رد کند

و در دفتر سوم ضمن حکایت دقوقی و اجابت دعای وی در

خلاص آن کشتی که غرق خواست شدن گفته است:

آن دعای بیخودان، خود دیگر است

آن دعا زو نیست، گفت داور است

آن دعا حق می کند، چون او فناست

آن دعا و آن اجابت از خداست

واسطه ی مخلوق نی اندر میان

بی خبر زان لابه کردن جسم و جان

و دربارهٔ صنف دوم اولیا که اهل دعا نیستند می گوید این طایفه پیش خواست و دادهٔ حق هرچه باشد، تسلیم صرف اند؛ و آنچه را که حکم و قضای الهی است همان را می پسندند و بدان راضی و خشنودند؛ و بدین سبب از دعا لب فرو بسته اند.

در دفتر سوم تحت عنوان « صفت بعضی اولیا که راضی اند با حکام و دعا و لا به نکند که این حکم را بگردان » می گوید:

ز اولیا اهل دعا خود دیگرند

که همی دوزند و گاهی می درند
قوم دیگر می شناسم ز اولیا

که دهانشان بسته باشد از دعا
از رضا که هست رام آن کرام

جستن دفع قضایشان شد حرام
در قضا ذوقی همی بیند خاص

کفرشان آید طلب کردن خلاص
حسن ظنی بر دل ایشان گشود

که نپوشند از غمی جامه ی کبود
هرچه آید پیش ایشان خوش بود

آب حیوان گردد از آتش بود^۱
زهر در حلقهٔ شان شکر بود

سنگ اندر راهشان گوهر بود

۱- این بیت و سه بیت بعد را طبع نیکلسون ندارد.

جملگی یکسان بودشان نیک و بد
 ازچه باشد این، زحسن ظن خود
 کفر باشد نزدشان کردن دعا
 کای خدا^۱ از ما بگردان این قضا
 دنباله این عنوان درحکایت بهلول و درویش صاحب دل می گوید:
 چون قضای حق رضای بنده شد
 حکم او را بنده یی خواهنده شد
 بی تکلف نی پی مزد و ثواب
 بلکه طبع او چنین شد مستطاب
 هر کجا امر قدم را مسلکی است
 زندگی و مردگی پیشش یکی است
 بهر یزدان می زید نی بهر گنج
 بهر یزدان می مرد نزخوف ورنج
 هست ایمانش برای خواست^۲ او
 نی برای جنت و اشجار و جو
 این چنین آمد ز اصل آن خوی او
 بی ریاضت بی زجست و جوی او^۳
 بنده یی کش خوی و خصالت این بود
 نی جهان بر امر و فرمائش رود

۱- کای آله: خ

۲- خواه: خ

۳- نی ریاضت نی بجست و جوی او: نیکلسون

پس چرا لایه کند او یا دعا^۱

که بگردان ای خداوند این قضا

خود مولوی در میان این دو گروه با صنف اول موافق است و دعا را در همه حال بر بندگان لازم می داند و معتقد است که دعا کردن موجب رحمت و برکت است؛ و دعای از روی خلوص خود فیض اجابت و لبیک شنیدن است؛ خواه آن حاجت که بدعا خواسته یی نیز، قبول یا رد شده باشد؛ این است که سفارش می کند:

ای اخی دست از دعا کردن مدار

با اجابت یا رد اویت چه کار

خود که کوبد این در رحمت نثار

که نیابد در اجابت صد بهار

در آیت کریمه آخر سورة فرقان هم می خوانیم: «قُلْ مَا يَعْبَهُوا بِكُمْ رَبِّي لَوْلَا دُعَاؤُكُمْ: ج ۱۹» یعنی دعای بندگان موجب عنایت حق- تعالی است. در دفتر سوم تحت این عنوان:

«بیان آنکه حق تعالی هرچه داد و آفرید از سماوات و ارضین و اعیان و اعراض همه با استدعای حاجت آفرید؛ خود را محتاج چیزی باید کردن تا بدهد که امن یجیب المضطر اذا دعاه^۲ اضطرار گواه استحقاق

۱- در دعا: خ

۲- امن یجیب المضطر اذا دعاه و یکشف السوء: سورة نمل ج ۲۰ به

است»؛ می‌گوید:

آن نیاز مریمی بوده است و درد
 که چنان طفلی سخن آغاز کرد
 هرچه روید از پی محتاج رست
 تا بیابد طالبی چیزی که جست
 حق تعالی کاین^۱ سماوات آفرید
 از برای رفع حاجات آفرید
 هر کجا دردی، دوا آنجا رود
 هر کجا فقری، نوا آنجا رود
 آب کم جو، تشنگی آور بدست
 تا بجوشد آبت از بالا و پست
 تا نزاید طفلک نازک گلو
 کی روان گردد ز پستان شیر او
 هم در دفتر سوم در داستان آن کس که بدعا و لایه از خداوند
 روزی بی‌زحمت می‌خواست^۲ حدیثی درباره دعا از پیغمبر علیه‌السلام
 نقل می‌کند باین عبارت:

۱- گر: نیکلسون

۲- این داستان بروایت مولوی در زمان حضرت داود علیه‌السلام اتفاق افتاده و جزو حکایات ازهم گسیخته‌مثنوی است؛ برای این که موافق طبع نیکلسون از صفحه ۸۲ شروع و ناگهان دنباله‌اش در ۸۴ قطع می‌شود؛ و بعد از ۲۷ صفحه باز در صفحه ۱۳۱ مولوی بیاد آن قصه می‌افتد و می‌گوید:

یادم آمد آن حکایت کآن فقیر روز و شب می‌کرد افغان و فقیر
 باز مقداری از آن را می‌گوید و تتمه را در صفحه ۱۴۲ تمام می‌کند.

«قال النبی علیہ السلام ان الله يحب الملحین فی الدعاء؛ زیرا عین خواست از حق تعالی والحاح، خواهند را به است از آنچه می خواهد از او.»

در دفتر دوم نیز در این باره که عرض حاجت با گریه و زاری و لابه و دعا موجب رحمت و کرم و بخشایش الهی است اشعار نغز دلنشین دارد؛ از این قبیل:

رحمت^۱ موقوف آن خوش گریدها است
چون گرسست از بحر رحمت موج خاست
تا نگرید ابر، کی خندد چمن
نا نگرید طفل، کی جوشد لبن^۲

تا نگرید کودک حلوا فروش
بحر رحمت در^۳ نمی آید بجوش
ای برادر طفل، طفل چشم تست
کام خود موقوف زاری دان درست^۴
کام تو، موقوف زاری دل است
بی تضرع کامیابی مشکل است

۱- از قول خداوند است که در آیات قبل گفته بود.

۲- این بیت با تقدیم و تأخیر دو مصراع در نیکلسون نسخه بدل حاشیه نوشته شده است؛ در این خصوص توضیحی هم در متن خواهیم گفت.

۳- بحر بخشایش: خ

۴- نخست: خ

در دفتر پنجم هم در این موضوع سخن می گوید، و بطوری که در بسیاری از نسخه ها دیده می شود بیت «تا نگرید ابر» را با اختلاف يك كلمه تکرار می کند؛ و در پاره یی از نسخ آن بیت را تنها در يك موضع، دفتر دوم یا دفتر پنجم نوشته اند:

تا نگرید ابر، کی خندد چمن
تا نگرید طفل، کی نوشد لبن
طفل يك روزه همی داند طریق
که بگریم تا رسد دایه ی شفیق
تو نمی دانی که دایه ی دایگان
کم دهد بی گریه، شیرت رایگان
گریه ابر است و سوز آفتاب
استن دنیا همین دو رشته یاب
سوز مهر و گریه ابر جهان
چون همی دارد جهان را خوش دهان
آفتاب عقل را در سوز دار
چشم را چون ابر اشك افروز دار

الله گفتن نیازمند عین لبیک گفتن حق است

از عناوین دفتر سوم است در حکایت آن کس که از دعا و الله گفتن پشیمان شده بود؛ چون لبیک نمی شنید؛ و خضر عارف در خواب از طرف خدا بدو گفت:

گفت خضرش که خدا گفت این بمن
 که برو با او بگو ای ممتحن^۱
 گفت آن^۲ الله تو لبیک ماست
 آن نیاز و سوز و دردت پیک ماست
 نی تو را در کار من آورده ام
 نی منت مشغول ذکر^۳ کرده ام^۴
 حیلها و چاره جویبهای تو
 جذب ما بود و گشاد آن پای تو
 ترس و عشق تو کمند لطف ماست
 زیر هر یارب تو لبیکهاست
 جان جاهل زین دعا خود دور نیست
 زانکه یارب گفتنش دستور نیست
 بردهان و بر دلش قفل است و بند
 تا نالد با خدا وقت گزند
 زانکه درد و رنج و بار اندهان
 شد نصیب دوستانش در جهان^۵

۱- نیکلسون این بیت را در نسخه بدل حاشیه آورده است.

۲- نی که آن: خ

۳- نی که من مشغول ذکر: چاپهای معمولی

۴- در نیکلسون این بیت نسخه بدل است.

۵- این بیت را نیکلسون ندارد.

درد آمد بهتر از ملك جهان
 تا بخوانی مر خدا را^۱ در نهان
 خواندن بی‌درد، از افسردگی است
 خواندن با درد، از دل‌بردگی است
 آن کشیدن زیر لب آواز را
 یاد کردن مبدأ و آغاز را
 آن شده آواز صافی و حزین
 ای خدا ای مستغاث^۲ وای معین

خدا را با دهان بی‌گناه خواندن

در حدیث داریم که «ادع الله بلسان لم تعصه»؛ یعنی خدا را با زبان و دهانی بخوان که با آن گناه نکرده باشی.
 عمده مقصود از این دستور و سخن عالی این است که ما باید کاری کنیم که دیگران در حق ما دعا کنند؛ پیدا است که هیچ کس با آلت زبان و دهان دیگران گناه نکرده است.
 البته ممکن است فرض کنیم که خود داعی معصوم بی‌گناه باشد و در تمام عمر يك سخن لغو هم از دهان او بیرون نیامده باشد؛ اما این فرض اگر امتناع عقلی نداشته باشد، عادة محال است؛ آن کیست که در سراسر عمر خود سخنی بی‌جا و تاروا نگفته؛ و گناهی هر چند از ذنوب صغیره از وی سر نزده باشد؛ بقول حافظ:

۱- تا بخوانی تو خدا را: چایهای معمولی

۲- کای خدا وای مستغاث: خ.

جایی که برق عصیان بر آدم صفی زد
 ما را چگونه زبید دعوی بی گناهی
 باری مولوی این معنی را در همان دفتر سوم تحت عنوان
 «امر حق تعالی بموسی علیه السلام که مرا بدهانی خوان که بدان دهان
 گناه نکرده‌ی» موضوع تحقیق قرار داده و همانطور که مخصوص اوست
 با تقریر و بیانی شیوا گفته است:

گر نداری تو دم خوش در دعا
 رو دعا می‌خواه ز اخوانِ صفا
 بهر این فرمود با موسی خدا
 وقت حاجت خواستن اندر دعا^۱
 گفت ای موسی^۲ زمن می‌جو پناه
 با دهانی که نکردی تو گناه
 گفت موسی من ندارم آن دهان
 گفت ما را از دهان غیر خوان
 از دهان غیر، کی کردی گناه
 از دهان غیر برخوان کای اله
 آن‌چنان کن که دهانها مر تو را
 در شب و در روزها آرد دعا
 یا دهان خویشتن را پاک کن
 روح خود را چابک و چالاک کن

۱- نیکلسون این بیت را در نسخه بدل آورده است.

۲- کای کلیم الله: خ

اما پاک کردن دهان گناهکار؛ یعنی تطهیر روح از آلودگیهای معاصی، وزنگ و تیرگی شهوات جسمانی، جز با تبدیل مزاج روحانی و ولادت ثانی که در گفته‌های قبل شنیدید ممکن و میسر نیست. و آنچه از مقوله حبط اعمال و تکفیر سیئات و خطیئات، و توبه و انابه، و غفران ذنوب، و لوح محو و اثبات و امثال آن گفته‌اند، همه مقدمه و جزو اسباب و مُعِدَّات است؛ و غایت مقصود حصول همان حالت تولد دوباره است؛ که آن‌هم موقوف توفیق و عنایت و بخشایش الهی است:

توبه بی‌توفیق ای نور بلند

جز بریش توبه نبود ریش‌خند

ما باید در دعا و مناجات با حق تعالی از بن دندان بگوییم «گرما مقصریم تو دریای رحمتی.»

آبرو می‌رود ای ابر خطاپوش بیار

که بدیوان عمل نامه سیاه آمده‌ایم

حل دومشکل در مبحث دعا

در خاتمه مبحث دعا دو اشکال را که اکثر می‌پرسند جواب عرض می‌کنم.

یکی از دو مشکل این است که می‌گویند هر امر حادثی معلول يك رشته مقدمات علل و معلول و اسباب و مسببات طبیعی است که مانند زنجیر بهم پیوسته؛ و سر این رشته بمبدأ وجود که علت اولای خلقت و سر حلقه قضای قدیم ازلی است منتهی می‌شود؛ بنابراین چگونه

می تواند دعای ما در این سلسله ساخته دست صنع، راه و رخنه پیدا کند و در وجود و عدم حوادث تأثیر داشته باشد!

جوابش این است که اگر دعایی مستجاب شد و در ایجاد امر حادثی اثر بخشید؛ بدلیل انی معلوم می شود که همین دعا در تقدیر ازلی، یکی از حلقه های همان رشته علل و اسباب آن حادثه بوده است.

مشکل دوم این است که می پرسند با وجود وعده صریحی که پروردگار عالم در آیه کریمه «قال ربکم ادعونی استجب لکم: سوره مؤمن ج ۲۴ آیه ۶۰» برای اجابت دعوات بما داده؛ و با تأکیدی که در چند موضع از قرآن مجید فرموده است که «ان الله لا یخلف المیعاد: آل عمران ج ۳ به ۹، رعد ج ۱۳ به ۳۱» و «لا یخلف الله وعده: روم ج ۲۱ به ۶»؛ چرا دعا های ما مستجاب و حاجات ما بر آورده نمی شود.

جوابش این است که معنی و مدلول اصلی آیه را اشتباه فهمیده اید؛ این آیه در مقام عرض نیاز و بر آمدن حوائج زندگانی و ملتمسات نفسانی نیست؛ که حد توقف ندارد؛ و هر روز خواسته یی نو و غرض و آرزویی تازه در دعا عرضه می کنیم و توقع داریم که همه دعا های ما مستجاب و جمیع آمال و حاجات ما بر آورده شود؛ و چه بسا که اغراض و مقاصد داعیان با یکدیگر متباین و متناقض می افتد؛ چنانکه مثلاً یکی ابر و باران، و دیگری صافی و خشکی هوا از خدا بدعا می خواهند و هردو، چشم اجابت دارند!

آیه شریفه در این مقام نیست؛ و وعده یی که در آن داده شده است مربوط باین قبیل حوادث و مقاصد و نیاز مندیهای بی حد و حصر دنیوی

نیست؛ بلکه در مقام ذکر خدا، و مجابات و مناجات و مکالمه روحانی با خود حق تعالی است؛ و مدلول صریح آیه این است که مرا بخوانید تا بشما جواب بگویم.

در آیات دیگر نیز داریم که می‌فرماید «ولا تدع مع الله الهاً آخر: سورة شعراء ج ۱۹ یه ۲۱۳» و «فلا تدعوا مع الله احداً: سورة جن ج ۲۹ یه ۱۸» و «ادعوا ربکم تضرعاً و خفیة: اعراف ج ۸ یه ۵۵» و «اذکر ربک فی نفسک تضرعاً و خفیة: اعراف ج ۹ یه ۲۰۵».

پس نباید ما در ذکر و دعای الهی کسی یا چیزی را با او شریک کنیم؛ بدیهی است که اگر کسی شمارا برای حاجت دنیاوی خواست؛ شمارا نخواسته، بلکه حاجت خود را خواسته، و شما را آلت و نردبان پایه وصول بمقصد خود قرار داده است.

اشتباه نشود، نمی‌گویم حاجت از خدا نباید خواست؛ می‌گویم خدا را برای حاجت نباید خواست؛ و علاوه می‌کنم که حاجت هم جز از خدا نباید خواست

خود که کوبد آن در رحمت نثار که نیابد در اجابت صدد بهار
توضیحاً از تعبیر «ادعونی» در سیاق آیه «ادعونی استجب لکم»،
از جنبه ذوق ادبی، و بقرینه آیات دیگر که نمونه آن را ذکر کردیم،
مفهوم اختصاص استنباط می‌شود؛ یعنی مرا بخصوص بخوانید، نه غیر
مرا، و نه اغراض و آمال و آرزوهای قلبی دنیوی خودتان را؛ و در
این صورت است که قطعاً از پروردگار خود با زبان حال جواب لبیک
خواهید شنید.

و بالجمله مقصود این آیه این است که هر کس خدا را در ذکر

خفی یا جلی بخلوص نیت و کمال ایمان بخواند، خداوند با زبان حال و اشارات معنوی او را جواب می گوید؛ و غایت مطلب همانست که از گفته های مولوی نقل کردیم

ترس و عشق تو کمند لطف ماست

زیر هر یار تب تو لبیکهاست

یعنی اگر درست دقت کنیم، لبیک حق را قبلا شنیده و بعد از آن بذکر و دعای وی پرداخته ایم؛ انجاز وعد، از این سریع تر و بهتر کجاست!

مبحث خصایص اولیا را فعلا بهمین هفده خصلت که برشمردیم کوتاه می کنیم و بدیگر مباحث و عناوین مربوط بیاب چهارم عقاید و افکار مولوی؛ که نوبت بشماره نوزدهم آنها رسیده است می پردازیم والله المستعان.

۱۹- خلوت و صحبت

یکی از مسائل مهم مورد اختلاف ارباب طریقت و سیر و سلوک این است که آیا برای تهذیب اخلاق و استکمال نفس، خلوت و عزالت و تنهایی بهتر و بمقصد نزدیکتر است، یا صحبت و جمعیت و با یاران معاشرت و آمیزش کردن؟

امام محمد غزالی در احیاء العلوم شرحی مبسوط و جامع در این باره نوشته، و دلایل و مرجحات هر دو طرف را ذکر کرده است؛ خلاصه آن را در کیمیای سعادت نیز می توانید ببینید.

در مؤلفات دیگر از قبیل کشف المحجوب و عوارف المعارف و مصباح الهدایه نیز در این خصوص کم و بیش قلم فرسایی کرده و موارد لازم و غیر لازم هر طرفی را باز نموده اند.

اما دست آخر آنچه از مجموع آن تحقیقات نتیجه گرفته می شود این است که در اختیار خلوت و انزوا، یا صحبت و جمعیت، بطور مطلق حکم کلی قاطع نمی توان داد؛ بلکه باید گفت که این امر نسبت به اختلاف احوال و اوضاع و اوقات و روحیات سالکان، و همچنین اشخاصی که ممکن است طرف صحبت و مجالست واقع شوند تفاوت می کند.

از باب مثال: برای کسی که معاشران و مصاحبان او از نوع دانشمندان کامل و عارفان واصل و دوستان و یاران ناصح پاکدل باشند، صحبت از خلوت سودمندتر است؛ اما برای کسی که در معاشرت خلق خطر لغزش اخلاقی دارد، انزوا و تنهایی بر جمعیت مزیت دارد؛ و برای کسانی که روحانیت قوی دارند چندانکه می توانند در خلوت و وحدت از همه کس بی نیاز باشند؛ و هم می توانند در جمعیت و اختلاط و آمیزش خلق مفاسد و دغلی و ناپاکی های اجتماع را تحمل کنند، و خود را از مهالك معاصی و مناهی، و آلودگی های رذایل اخلاقی مصون و پاک و منزّه نگاه بدارند؛ و بقول «نقشبندیها»^۱ خلوت در انجمن داشته باشند. می توان گفت که خلوت و جمعیت برابر و یکسان است؛ و هیچ طرف را بر آن دیگر رجحان و برتری فاحش نیست.

ابو یعقوب سوسی از مشایخ صوفیه قرن سوم هجری می گفت

۱- نقشبندیه یکی از طرق تصرف است که بنام خواجه بهاء الدین محمد

نقشبند متونی ۷۹۱ هـ خوانده شده است.

«الانفراد لا یقوی علیہ الا الاقویاء ولامثالنا الاجتماع اوفق وانفع».

از مرحله تصوف و سیر و سلوک و تحصیل کمال نفسانی بگذریم؛ اصلاً مسأله اختیار مابین وحدت و جمعیت یا خلوت و صحبت یکی از مسائل بزرگ اخلاقی و اجتماعی است که در پیرامنش از نظر مذهب و حکمت عملی اخلاقی و فلسفه اجتماعی بحث بسیار می توان کرد. از یک طرف ممکن است که مصلحت دنیا و آخرت شخص مقتضی انزوا و گوشه گیری او از خلق باشد؛ و از طرف دیگر هم این مطلب صحیح است که افراد بشر در اجتماع بمنزله اعضای یک پیکر، یا چرخهای یک کارخانه اند؛ پیدا است که چون یک عضو فالج شد و یک چرخ از کار افتاد؛ اثر اختلالش کم و بیش، و پنهان و آشکار بدیگر اعضا و آلات و ادوات نیز خواهد رسید؛ و بالجمله قدر مسلم این است که هر فردی بقدر شخصیت و آثار وجودی خود در کار سایر چرخهای اجتماع خواه و ناخواه مؤثر است؛ و این حالت در مورد پاره بی از عناصر علمی و سیاسی و نظامی خوب محسوس می شود؛ که فقدان آنها دستگاهی عظیم را برای همیشه یا مدتی دراز از کار می اندازد!

اسلام از نظر اجتماعی، و این که در اساس دیانت حنیفیه سمحه سهله است، رهبانیت را نپسندیده؛ و ریاضتهای شاق و تکالیف مالا یطاق را حتی در طاعت و عبادت خدای تعالی تجویز نکرده است.

در حدیث نبوی است «لارهبانیه^۱ ولا تبتل فی الاسلام».

تبتل: بمعنی انقطاع و گسیختگی از خلق است؛ یعنی گوشه گیری

۱- کلمه «رهبانیت» بفتح و ضم راء هر دو ضبط شده است.

از اجتماع و انقطاع از خلق چنانکه رسم راهبان مسیحی بوده در اسلام ممنوع است؛ اتفاقاً اسلام هم این عمل را از بدعتها شمرده و مربوط بخود حضرت مسیح علیه السلام ندانسته است.^۱

نیز در احادیث نبوی روایت کرده‌اند که یکی از صحابه بنام عثمان بن مظعون بشیوه راهبان گوشه‌گیری و تزهّد اختیار کرده در زاویه‌یی بنشست و در بر روی خلق بربست؛ حضرت رسالت‌پناهی بر در صومعه او رفتند و چندبار این جمله را تکرار کردند که «یا عثمان ان الله لم یبعثنی بالرهبانیة و ان خیر الدین عند الله الحنیفیه السهله»؛ یعنی ریاضتها و اعمال پر مشقت در اسلام نیست؛ اسلام مذهبی ساده و آسان، و از حشو و زواید دیگر مذاهب پیراسته است.

باز در حدیث دیگر است که رهبانیت در اسلام جهاد در راه خدا است «ان الله تبارک و تعالی لم یکتب علینا الرهبانیة، انما رهبانیة امتی الجهاد فی سبیل الله»؛ و «علیکم بالجهاد فانه رهبانیة امتی».

و نیز در حدیث است «الجماعة رحمة والفرقة عذاب»؛ و «المؤمن الذی یخالط الناس ویصبر علی اذاهم خیر ممن لا یخالطهم ولا یصبر»؛ یعنی آن مؤمن که با مردمان آمیزش کند؛ و برجفا و آزار خلق شکیباً باشد، بهتر از کسی است که با خلق در نیامیزد، و رنج و زحمت معاشرت را بر نتابد!

و باز در خبر است که «احبکم الی الله الذین یألفون و یؤلفون» و «خیارکم احسنکم اخلاقاً الموطؤون اکنافاً الذین یألفون و یؤلفون»؛

۱- «وجعلنا فی قلوب الذین اتبعوه (یعنی عیسی بن مریم) رأفة و رحمة

و رهبانیة ابتدعوها ما کتبناها علیهم: سورة حدید ج ۲۷ یه ۲۷».

و هم در حدیث است: «خیر الناس انفعهم للناس» و «المؤمن یألف ویؤلف ولاخیر فی من لا یألف ولا یؤلف».

اما کسانی که طرفدار مسلک خلوت و عزلت اند؛ اولاً اخبار فوق را بر این معنی حمل می کنند که مقصود نهی از رهبانیتی است که اسلام آن را بدعتی در دین مسیح می شمرد «و رهبانیه ابتدعوها ما کتبناها علیهم: سورة حدید ج ۲۷ به ۲۷»؛ منظور دیگر جلوگیری از تنبلی و تن آسانی و گریختن از وظایف اجتماعی؛ و غرض دیگر منع کردن مسلمانان از ترهب و ریاضت های نامشروع است که برای نیل بمقاصد نامشروع از قبیل کهانت و سحر و شعبده و تسخیر جن و پری و امثال آن مابین پاره یی از طوایف غیر اسلامی معمول بوده است؛ و گر نه خلوت و تزهّدی که با طاعت و عبادت حق تعالی و انجام دادن وظایف اجتماعی توأم باشد؛ چنانکه مابین جماعتی از صحابه و ائمه و علمای دین متداول بوده، ذاتاً از نظر شرعی پسندیده و ممدوح است

و انگهی می گویند اسلام در آغاز امر چون به تحریک و فعالیت و کوشش و جوشش همگانی دسته جمعی احتیاج مبرم فوق العاده داشت؛ اجازه نمی داد که هیچ کس از میدان جنگ و جهاد و کار و کوشش و تبلیغ رسالت و دعوت خلاق به اسلام، خارج شود؛ و از همکاری دیگر مسلمانان فداکار جانباز دست کشیده، در پناه تزهّد و خلوت بنشیند؛ این است که پیغمبر اکرم می فرمود «انما رهبانیه امتی الجهاد فی سبیل الله».

اما بعد از آنکه اسلام استقرار یافت و شعاع پیشرفت او شرق و

غرب عالم را گرفت؛ و از آن درجه احتیاج که در ابتدای امر بشرکت
 جمیع افراد مسلمین در تحرك و فعالیت داشت کاسته شد؛ طبعاً علت منع
 از ترهب و تزهد نیز منتفی گردید.

و مخصوصاً در آن دوره که زمام مسلمین بدست زمامداران نالایق
 ناپاک مانند خلفای آل مروان و بنی امیه افتاد؛ یک‌عده از مسلمانان حقیقی
 برای حفظ دین اسلام جز گریختن از اجتماع فاسد و پناه بردن بحصار
 زهد و خلوت و انزوا چاره‌ی نداشتند!

این است که هم در اخبار و احادیث آمده است که در وصف
 مسلمان حقیقی گفته‌اند «یفر بدینه من الفتن»؛ و باز در حدیث نبوی
 است بروایت ابن مسعود که پیغمبر علیه السلام فرمود «لیاتین علی الناس
 زمان لایسلم لزی دین دینه الا من فر من قرية الی قرية و من شاق الی
 شاق و من جحر الی جحر کالثعلب الذی یروغ»؛ و نیز در حدیث
 است که «الوحدة خیر من جلیس السوء والجلیس الصالح خیر من
 الوحدة»؛ و «انما الحکیم الزاهد فی الدنیا».

و از این قبیل اخبار که تشویق بزهد و خلوت و عبادت، واجتناب
 از خلطه و آمیزش عوام ناصالح باشد بسیار داریم؛ مشایخ عرفا و صوفیه
 نیز در این باره کلمات بسیار دارند.

از جمله شبلی می‌گفت «الزم الوحدة وامح اسمک عن القوم»؛
 یعنی تنهایی را گوش‌دار؛ و چنان کن که نام تو از لوح خاطر مردمان
 محو شود.

مقصودش این است که از شهرت پرهیز که گفته‌اند «الشهرة آفة»؛

و بگفته مولوی:

خویش را رنجور ساز و زار زار
تا تو را بیرون کنند از اشتهار
که اشتهار خلق بندی محکم است
در ره این، از بند آهن کی کم است
ابوبکر وراق^۱ که از عرفا و صوفیه بزرگ سده سوم هجری است
می گفت «ما ظهرت الفتنه الا من الخلطة من لدن آدم الى يومنا هذا و ما
سلم الا من جانب الخلطة».
یعنی از روزگار حضرت آدم تا کنون هر فتنه یی بپاخاست علتش
خلطه و آمیزش با خلق بوده؛ و تنها آن کس بسلامت است که از معاشرت
و اختلاط مردمان پرهیزد.

خلاصه کسانی که اهل عزلت و وحدت اند بیک دسته از اخبار و
احادیث و سخنان مشایخ که نمونه اش را ذکر کردیم استناد جسته؛ و
بعلاوه بعضی آیات قرآنی را نیز برای اثبات عقیده خویش دلیل
آورده اند؛ از قبیل آیه سورة فرقان «یا ویلتی لیتی لم اتخذ فلانا خلیلاً؛
لقد اضلنی عن الذکر بعد اذ جاءنی: ج ۱۹ به ۲۹-۳۰»؛ و سورة نجم
«فاعرض عن تولی عن ذکرنا ولم یرد الا الحیوة الدنیا: ج ۲۷ به ۳۰»،
و سورة زخرف «الاخلاء یومئذ بعضهم لبعض عدو الا المتقین: ج ۲۵
به ۶۷».

۱- ابوبکر محمد بن عمر وراق ترمذی از اصحاب شیخ احمد خضرویه
است که در مثنوی داستان مفصلی از وی نقل شده است؛ ابوبکر وراق در بلخ اقامت
داشت و بسال ۲۴۰ هـ ق درگذشت.

و همچنین آیات بسیار که در مذمت دنیا و دنیا‌داری و ترجیح آخرت بر دنیا آمده است؛ نظیر «وما الحیوة الدنیا الا لعب و لهو و للدار الآخرة خیر للذین یتقون افلا تعقلون: انعام ج ۷ به ۳۲»؛ و «انما الحیوة الدنیا لعب و لهو و ان تؤمنوا و تتقوا یؤتکم اجرکم: سورة محمد ج ۲۶ به ۳۶»؛ و «اعلموا انما الحیوة الدنیا لعب و لهو و زینة و تفاخر بینکم و تکاثر فی الاموال و الاولاد» «وما الحیوة الدنیا الا متاع الغرور: حدید ج ۲۷ به ۲۵».

آنچه در ظاهر بنظر می‌رسد این است که تعلیمات اسلامی در سطحی بسیار عالی و مافوق عقاید و اعمال فرق و طوایف مذهبی است؛ و با عمل عزلت و عبادت زهاد و عباد و صوفیه اسلامی منافات ندارد؛ خاصه اگر با عمل کردن بفرائض و ظایف اجتماعی نیز مقرون شده باشد؛ و حق مطلب همان‌سخن عالی شریف است که «الوحدة خیر من جلیس السوء والجلیس الصالح خیر من الوحدة».

عقیده مولوی در صحبت و خلوت

آمدیم بر سر عقیده مولوی در خصوص خلوت و صحبت: مولوی تمام آن نکات و مسائل را که ذکر کردیم در نظر داشته؛ و جای جای در شش دفتر مثنوی در مواضع متعدد داخل این مبحث شده و بتفصیل یا اختصار سخنی مناسب مقام گفته است؛ و مخصوصاً از همه جا مفصل‌تر در دفتر ششم ضمن حکایت مناظره مرغ و صیاد همان حدیث «لارهبانیه فی الاسلام» را عنوان کرده، و دلایل و مرجحات

زهد و خلوت و صحبت و جمعیت را از زبان مرغ و صیاد با بهترین عبارات و زیباترین تقریرات بیان کرده است؛ من قسمتی از آن داستان شیرین را که سرشار از دقایق اخلاقی و عرفانی است با تلخیص اینجا نقل می کنم:

مناظره مرغ و صیاد در وحدت و جمعیت

رفت مرغی در میان مرغزار ^۱	بود آنجا دام از بهر شکار
دانه چندی نهاده بر زمین	وان صیاد آنجا نشسته ^۲ در کمین
خویشتن ^۳ پیچیده در برگ و گیاه	از گل و لاله و را بر سر کلاه
در کمین بنشسته و کرده نگاه	تا در افتد صید بیچاره ز راه ^۴
مرغ آمد سوی او از ناشناخت	پس طوافی کرد و سوی مرد تاخت

مرغ

گفت او را کیستی تو سبزپوش^۵ در بیابان در میان این وحوش^۶

۱- لاله زار: خ.

۲- خفیه صیادی نشسته: خ.

۳- خویش را: خ.

۴- در نیکلسون بجای دو بیت يك بیت است:

خویشتن پیچیده در برگ و گیاه تا در افتد صید بیچاره ز راه

۵- ای سبزپوش: خ.

۶- در بیابان وحوش پر خروش: خ- در میان این وحوش پر خروش: خ

صیاد

گفت مردی ز اهدم من منقطع	با گیاهی گشتم اینجا مقتنع
زهد و تقوی را گزیدم دین و کیش	زانکه می دیدم اجل را پیش خویش
مرگ همسایه مرا واعظ شده	کسب و دکان مرا برهم زده
چون بآخر فرد خواهم ماندن	خو نباید کرد با هر مرد و زن
رو بخاک آریم کز وی رسته ایم	دل چرا در بی وفایان بسته ایم
نی شنیدی انما الدنیا لعب ^۱	باد دادی رخت و گشتی مرتعب
من بصحرا خلوتی بگزیده ام	خلق را من دزد جامه دیده ام

مرغ

مرغ گفتش خواهی در خلوت مایست
 دین احمد را ترهب نیک نیست
 از ترهب نهی فرمود آن رسول
 بدعتی چون برگرفتی ای فضول
 جمعه شرط است و جماعت در نماز
 امر معروف و زمنکر احتراز
 رنج بدخویان کشیدن زیر صبر
 منفعت دادن بخلقان همچو ابر

۱- می بینم: خ

۲- یعنی آیه «انما الحیوة الدنیا لب و لهو» که در متن گذشت.

خیر ناس آن ینفع الناس^۱ ای پدر
 گرنه سنگی چه حریفی با مدر
 در میان امت مرحوم^۲ باش
 سنت احمد مهل محکوم باش
 چون جماعت رحمت^۳ آمد ای پسر
 جهد کن کز رحمت آری تاج سر^۴

صیاد

در جوابش گفت صیاد عیار
 نیست مطلق این که گفتی هوش دار
 هست تنهایی به از یاران بد
 نیک چون با بد نشیند، بد شود
 زانکه عقل هر که را نبود رسوخ
 پیش عاقل همچو سنگ است و کلوخ
 چون حمار است آنکه نانش امنیت^۵
 صحبت او عین رهبانیت است

۱- اشاره بحدیث «خیر الناس انفعهم للناس» که در نوشته های قبل گذشت.
 ۲- در حدیث نبوی است «ان امتی مرحومة لیس علیها فی الآخرة عذاب»
 مولوی جای دیگر هم گفته است:

امت مرحومه زین رو خواندمان آن رسول حق و صادق در بیان
 ۳- اشاره است بحدیث «الجماعة رحمة والفرقة عذاب» که پیش گفتیم.
 ۴- این بیت را نیکلسون ندارد.
 ۵- نانش منیت است. خ.

هوش او سوی علف باشد چو خر
 بگذر از وی تا نمانی بسی هنر^۱
 هر چه جز آن وجه باشد هالك است^۲
 ملك و مالك عكس آن يك مالك است^۳
 گر چه سایه عكس شخص است ای پسر
 هیچ از سایه نتانی خورد بر
 هین ز سایه شخص را می کن طلب
 در مسبب رو گذر کن از سبب
 یار جسمانی بود رویش بمرگ
 صحبتش شوم است باید کرد ترك
 حکم او هم حکم قبله ی او بود
 مرده اش دان چونکه مرده جو بود
 هر که با این قوم باشد راهب است
 که کلوخ و سنگ اورا صاحب است
 خود کلوخ و سنگ کس را ره نزد^۴
 زین کلوخان صد هزار آفت رسد

۱- این بیت در نیکلسون نسخه بدل است.

۲- اشاره و تلمیح است بآیه شریفه آخر سوره قصص «كل شیء هالك

الا وجهه».

۳- این بیت و سه بیت بعد در نیکلسون نسخه بدل است.

۴- ره زند: خ.

مرغ

گفت مرغش پس جهاد آنگه بود

کاین چنین رهن میان ره بود

از برای حفظ یاری و نبرد

بر ره نا ایمن آید شیر مرد

عرق مردی آنگهی پیدا شود

که مسافر همراه اعدا شود

یعنی جهاد حقیقی وقتی است که گمراهی و فساد جامعه را گرفته

باشد؛ و شخص مجاهد در راه اصلاح و تربیت و هدایت خلق تحمل

رنج و اذیت کند؛ و از این جهت است که می گویند فعل مثوبات و ترك

منهیات، اگر با کلفت عمل و تحمل زحمت و کف نفس یعنی صبر و

خودداری توأم نباشد، در خور مدح و ستایش و مستحق اجر و ثواب

نیست؛ زیرا انسان در این صورت همچون جمادی است که اصلا قوه و

قدرت حرکت شهوت و غضب و ارتکاب ملامی و مناهی را نداشته

باشد؛ بدیهی است که چنین کلوخی شایسته مدح و ثواب نباشد!

چون نبی سیف^۱ بوده است آن رسول

امت او صفدرانند و فحول

۱- تعبیری است که از پاره‌یی از روایات گرفته شده است از قبیل

«بعثت بین یدی الساعة بالسيف حتی یبدالله تعالی وحده لا شریک له» و «انا

نبی السیف» رجوع شود به احادیث مثنوی و مرآة المثنوی.

مصلحت در دین ما جنگ و شکوه
 مصلحت در دین عیسی غار و کوه
 مصلحت داده است هریک را جدا
 مصلحت جو گر تویی مرد خدا^۱

صیاد

گفت آری گر بود یاری و زور
 تا بقوت برزند بر شر و شور
 قوتی باید در این ره مردوار
 یار می‌باید در اینجا فردوار^۲
 چون نباشد قوتی پرهیز به
 در فرار از لایطاق آسان بجه
 اشاره است بجملة معروف که آن را بعنوان حدیث هم روایت
 کرده‌اند «الفرار مما لا یتطاق من سنن المرسلین».
 صنعت این است ای عزیز نامدار
 فکرتی کن در نگر انجام کار^۳
 یار می‌جو تا یابی راه را
 ورنه کی دانی تو راه و چاه را

۱- نیکلسون این بیت را ندارد.

۲- این بیت را نیکلسون ندارد.

۳- این بیت و بیت بعدش گویا زاید است، نیکلسون هم ندارد؛ اما

در نسخه‌های متداول نوشته‌اند.

مرغ

گفت صدق دل ببايد کار را
 ورنه یاران کم نیاید^۱ یار را
 یار شو تا یار بینی بی عدد
 زانکه بی یاران بمانی بی مدد
 دیو، گرگ است و تو همچون یوسفی
 دامن یعقوب مگذار ای صفی
 گرگ اغلب آن زمان گیرا بود
 کز ربه شیشک بخود تنها رود
 آنکه با سنت جماعت ترك کرد
 در چنین مسبع نه خون^۲ خویش خورد
 هست سنت ره، جماعت چون رفیق
 بی ره و بی یار افتی در مضیق
 راه سنت با جماعت به بود
 اسب با اسبان یقین خوشتر رود
 ليك هر گمراه را همراه مدان
 غافلان خفته را آگه مدان
 همراهی را جو که زویایی مدد
 همدل و همدرد جویان احد

۱- نیابند: خ - نیابند: خ.

۲- زخون: خ.

هم‌رهی نی کو بود خصم خرد
 فرصتی جوید که جامه‌ی تو برد
 یا بود اشتر دلی، چون دید ترس
 گویدت بهر رجوع از راه، درس
 یار بد مار است هین بگریز از او
 تا نریزد بر تو زهر آن زشت خوا
 راه دین هر گم‌رهی خود کی رود
 حازمی باید که مرد ره بود
 در ره این ترس، امتحانهای نفوس
 همچو پرویزن بتمیز سبوس
 راه چه بود، پر نشان پایها
 یار چه بود، نردبان رایها
 آنکه او تنها براه خوش رود
 با رفیقان سیر او صد تو بود
 هر نبی اندرین راه درست
 معجزه بنمود و یاران را بجست
 در میان مرغ و صیاد ای عجب
 بس شکال افتاد و شد نزدیک شب
 او بگفت و او بگفت^۱ از اهتزاز
 بحثشان شد اندرین معنی دراز

۱- این بیت و بیت بعد را نیکلسون ندارد.

۲- این بگفت و آن بگفت: خ.

مثنوی را چابک و دلخواه کن

مولوی در پایان داستان مناظره مرغ و صیاد کم کم گرم می شود؛
و از این قصه بداستان صید و صیادی و عشق و عاشقی مسلک خاص خود
منتقل می گردد؛ می گوید:

مثنوی را چابک و دلخواه کن ماجرا را موجز و کوتاه کن
مرغ عاقبت صید می شود؛ و وقتی که بدام صیاد افتاد درمی یابد
که صید شدن او صلاح و مایه سعادت و نیک بختی او بوده است؛ این
است که نوحه گری آغاز می کند و دست بدامن صیاد می شود که:
سایه خویش از سر من بر مدار

بی قرارم بی قرارم بی قرار
چون سخنان مولوی گرمی بخش است و منظور اصلی نیز از
حدیث مثنوی همین است، اجازه بدهید مقداری از ابیات آنرا برای شما
نقل کنم تا از سردی مطالب خشک بیرون بیایید.
مربوط به همان وقت است که مرغ در دام افتاده و نوحه گری
آغازیده است:

بعد از آن نوحه گری آغاز کرد	که فح ^۱ و صیاد لرزان شد ز درد
کز تناقضهای دل پشتم شکست	بر سرم جانا بیا می مال دست
زیر دست تو سرم را راحتی است	دست تو در شکر بخشی آیتی است
سایه خویش از سر من بر مدار	بی قرارم بی قرارم بی قرار
خوابها بیزار شد از چشم من	در غمت ای رشک سرو و یاسمن

۱- فح بفتح فاء: تله و دام.

گر نیم لایق، چه باشد گردمی
مرعدم را خود چه استحقاق بود
توبه بی توفیقت ای نور بلند
ای ز تو ویران دکان و منزل
چونکه بی تو نیست کارم را نظام
چون گریزم زانکه بی تو زنده نیست
جان من بستان تو ای جان را اصول
عاشقم من بر فن دیوانگی
چون بدرد شرم، گویم راز فاش
ای رفیقان راه را بر بست یار
غیر تسلیم و رضا کو چاره‌یی
اوندارد خواب و خور چون آفتاب
که بیا من باش یا هم‌خوی من

ناسزایی را پرسی در غمی
که براو لطفت چنین درها گشود
چیست جز بر ریش توبه^۱ ریشخند
چون نالم چون بیفشاری دلم
بی تو هرگز کار کی گردد تمام
بی خداوندیت بود بنده نیست
زانکه بی تو گشته‌ام از جان ملول
سیرم از فرهنگی^۲ و فرزانه‌گی
چند ازین صبر و زحیر و ارتعاش^۳
آهوی لنگیم و او شیر شکار
در کف شیر نری خونخواره‌یی
روحهارامی کند بی خورد و خواب
تا بینی در تجلی روی من

من نخواهم عشوه هجران شنود
هرچه غیر شورش و دیوانگی است
هین بنه برپایم آن زنجیر را
غیر آن جعد نگار مقبلم

آزمودم، چند خواهم آزمود
اندرین ره دوری و بیگانگی است
که دریدم سلسله‌ی تدبیر را
گر دو صد زنجیر آری بگسلم

۱- جز بر ریش توبه نبود: خ.

۲- سیرم از فرهنگ و از: خ.

۳- زحیر: پیچش دل و درد و رنج - ارتعاش مأخوذ از «رغشه» بمعنی

لرزش و لرزیدن.

عشق و ناموس ای برادر راست نیست
وقت آن آمد که من عریان شوم
ای عدوی شرم و اندیشه بیا
ای بسته خواب جان از جادویی
هین گلوی صبر گیر و می فشار
تا نسوزم کی خنک گردد دلش
خانه خود را همی سوزی بسوز
خوش بسوز این خانه را ای شیرمست
بعد ازین این^۱ سوز را قبله کنم
خواب را بگذار امشب ای پدر
بنگر اینها را^۲ که مجنون گشته اند
بنگر این کشتی خلقان غرق عشق
ازدهایی ناپدید دلربا
عقل هر عطار کاگه شد ازو
توضیحاً از بیت «بنگر این کشتی خلقان غرق عشق» داخل مسأله
عشق ساری؛ یعنی سریان و جریان عشق و جذب و انجذاب در ذرات و
اجزای موجودات می شود که از مسائل عالی عرفانی است؛ و امید است
که بتوانیم در این باره نیز جداگانه گفتگو کنیم.

۱- بعد ازین من: خ.

۲- آنها را: خ.

صید بودن خوشتر از صیادی است

شنیدید که مولوی از زبان آن مرغ که در دام افتاده بود با صیاد چه گفت؛ این خود سرتی عظیم از اسرار مکتب خاص عشق و عرفان مولوی است که عاشقی را بهتر از معشوقی، و صید بودن را خوشتر از صیادی؛ و مرید بودن را خوبتر از شیخی و مرادی می‌داند!

گفته دیگر او را در این باره بشنوید که بسیار گرم و گیرا گفته است:

آنکه ارزد صید را عشق است و بس

لیک او کی گنجد اندر دام کس

تو مگر آبی و صید او شوی

دام بگذاری بدام او روی

عشق می‌گوید بگو شمش، پست پست

صید بودن خوشتر از صیادی است

گول من کن^۱ خویش را و غره شو

آفتابی را رها کن ذره شو

بر درم ساکن شو و بی خانه باش

دعوی شمعی مکن پروانه باش

تا بینی چاشنی زندگی

سلطنت بینی نهان در بندگی

نعل بینی باژگونه در جهان

تخته بندان را لقب گشته^۲ شهان

۱- گول می‌کن: خ.

۲- لقب داده، لقب آمد: خ.

بس طناب اندر گلو و تاجدار
 بروی انبوهی که اینک تاجدار
 همچو گور کافران بیرون حُلل
 واندرون قهر خدا عزوجل
 چون قبور، آن را مجصص^۱ کرده اند
 پردهٔ پندار پیش آورده اند

هر که جویای امیری شد، یقین
 پیش از آن او در^۲ اسیری شد رهین
 عکس می‌دان نقش دیباچه‌ی جهان
 نام هر بنده‌ی جهان، خواهی جهان
 ای تن کز فکر معکوس رو
 صد هزار آزاد را کرده گرو
 مدتی بگذار این حیل پزی
 چند دم پیش از اجل آزاد زی

۲۰- تتمهٔ فصل خلوت و صحبت

و بیان عقیده مولوی

سخن از سخن شکافته و مسافت کلام طولانی شد؛ قدری از

۱- از ریشهٔ «جص» معرب «گج» فارسی است؛ یعنی سفید و گج اندود

شده.

۲- اندر: خ.

مرحله دور افتادیم؛ اینک برمی گردیم باصل مقصود که بیان عقیده خود مولوی بود در باب خلوت و صحبت، یا وحدت و جمعیت؛ و تتمه آن فصل را اینجا ذکر می کنیم.

خلاصه این که مولوی نیز در این باره بطور قضیه کلی سلبی یا ایجابی حکم نمی کند؛ بلکه معتقد است که حکم وجوب یا رجحان خلوت و عزلت بر صحبت و معاشرت، یا بر عکس آن بطور کلی، اعم از مقتضی و مانع، موقوف بر اختلاف احوال و اوضاع سالکان، و مقام و منزلت یاران و همنشینان، و ادوار مختلف سیر و سلوک؛ و امثال دیگر این خصوصیات است.

و بعبارت دیگر مولوی در این مسأله قائل بتفصیل است؛ بدین- معنی که وحدت و خلوت و عزلت، در اصطلاح مولوی بدو معنی است که هر کدام حکم علی حده و جداگانه دارد؛ بدین قرار:

۱- يك معنی خلوت و وحدت این است که سالک تنهاروی اختیار کند؛ یعنی خودسر و از پیش خود؛ بدون این که ولی مرشد و استاد راهنما و پیر و شیخ راهبری داشته باشد؛ برای پیمودن مقامات و مدارج روحانی طریقه سیر و سلوک عرفانی و مسلک زهد و ترهب و عبادت و ریاضت پیش بگیرد.

مولوی در این مورد جداً و بطور قاطع معتقد بوجوب صحبت و پیروی کردن از شیخ و استاد راهبر است؛ وی بیعت و اطاعت ولی امر و تسلیم و منقاد شدن پیش خضر راستین و متابعت پیر کامل مکمل را که دلیل راه و چراغ هدایت است؛ شرط اصلی اساسی سیر و سلوک عرفانی و طی مراحل و درجات کمال انسانی می داند؛ و خودسری و

تنهاروی را در این راه موجب ضلالت و گمراهی، و شکار شدن در دام
 قریب غولان راهزن، می گوید:

پیر را بگزین که بی پیر این سفر
 هست بس پر آفت و خوف و خطر
 هر که او بی مرشدی در راه شد
 او ز غولان گمره و در چاه شد
 گر نباشد سایه او بر تو گول
 بس تورا سرگشته دارد بانگ غول
 غولت از ره افکند اندر گزند
 از تو راهی تر درین ره بس بدند

چون ز تنهایی تو نومیدی شوی زیر سایه یار خورشیدی شوی
 آنکه بر خلوت نظر بردوخته است آخر آن را هم زیار آموخته است
 یعنی خلوت گزینی سالک هم بدستور و تعلیم پیر ارشاد و شیخ
 راهبر است؛ نه خود سرو خود ساخته!

هادی راه است یار اندر قدوم مصطفی زین گفت اصحابی نجوم
 گفت پیغمبر که اصحابی نجوم رهروان را شمع و شیطان را رجوم
 اشاره بحدیث نبوی «اصحابی کالنجوم فبایهم اقتدیتم اهتدیتم»
 یار می جو تا بیابی راه را ورنه کی دانی توراه و چاه را
 راه چه بود، پر نشان پایها یار چه بود، نردبان رایها

دست خود بسیار جز در دست پیر
 حق شده است آن دست اورا دست گیر
 عقل کامل را قرین کن با خرد
 تا که باز آید خرد زان خوی بد
 چونکه دست خود بدست او نهی^۱
 پس زدست آکلان بیرون جهی
 دست تو از اهل آن بیعت شود
 که یدالله فوق ایدیهم بود
 اقتباس است از آیه کریمه سورة فتح مربوط به بیعت رضوان در
 حدیثی که یکی از وقایع بسیار مهم اسلام است در سال ششم هجرت
 «ان الذین یبایعونک انما یبایعون الله یدالله فوق ایدیهم: ج ۲۶»
 همنشین اهل معنی باش تا
 هم عطا یابی و هم باشی فتی
 جان بی معنی درین تن بی خلاف
 هست همچون تیغ چوین در غلاف
 تا غلاف اندر بود با قیمت است
 چون برون شد سوختن را آلت است
 تیغ در زرادخانه ی اولیاست
 دیدن ایشان شما را کی میاست

نار خندان، باغ را خندان کند
 صحبت مردانت، از مردان کند^۱
 يك زمانى صحبتى با اوليا
 بهتر از صد ساله طاعت بى ریا^۲
 جُمْلَه دانایان همین گفته همین
 هست دانا رحمة العالمين
 مهر پاكان در میان جان نشان
 دل مده الا بمهر دلخوشان
 باش دامن گیر اهل دل که تا
 همتش بخشد ترا عز و علا^۳
 دست زن در ذیل صاحب دولتی
 تا ز افضالش بیابى رفعتی^۴
 هین غذای دل بده از همدلی
 رو بجو اقبال را از مقبلی
 وجوب همراهی و صحبت و هدایت شیخ و پیر راهبر از جمله
 مسائل عرفانی و سیر و سلوك تصوف است که مولوی در مواضع بسیار،
 در همه شش دفتر مثنوی در آن باره گفتگو کرده است؛ اگر بخواهیم

۱- این بیت از بعض نسخ چاپی افتاده است.

۲- این بیت را نیکلسون ندارد.

۳- در طبع نیکلسون نسخه بدل حاشیه است.

۴- نیکلسون این بیت را ندارد.

۵- طلب: خ .

همه گفته‌های او را در این خصوص نقل کنیم سخن بدوازا می‌کشد؛ در فصول قبل مقداری در این موضوع صحبت کردیم؛^۱ بعد از این هم شاید باز این بحث را دنبال کنیم؛ فعلاً بهمین مقدار اکتفا باید کرد.

۲- آنچه گفتیم تفسیر اول صحبت و خلوت بود؛ اینک به تفسیر دوم می‌پردازیم؛ اما تفسیر دوم صحبت و خلوت، یا وحدت و جمعیت در اصطلاح مولوی همین معاشرتها و آمد و رفت‌های معمول متداول است.

لب لباب عقیده مولوی در این خصوص مضمون همان حدیث شریف است که «الوحدة خير من جليس السوء والجليس الصالح خير من الوحدة»؛ یعنی خلوت و تنهایی بهتر از همنشین بد؛ و همنشین خوب شایسته بهتر از تنهایی است.

رو اشداء علی الکفار باش خاک بر دل‌داری اغیار پاش
بر سر اغیار چون شمشیر باش هین مکن روباه بازی شیر باش
تا ز غیرت از تو یاران نگسلند زانکه آن خاران عدو این گلند

بیت اول اقتباس است از آیه شریفه سورة فتح «محمد رسول الله والذين معه اشداء علی الکفار رحماء بينهم: ج ۲۶ به ۲۹».

یعنی آن مسلمانان که با پیغمبر اکرم بودند، با یکدیگر رؤوف و مهربان، و بر کافران سخت‌گیر بودند.

خلوت از اغیار باید نی زیار پوستین بهر دی آمد نی بهار

دوستی با مردم دانا نکوست دشمن دانا به از نادان دوست

صحبت صالح ترا صالح کند صحبت طالح^۱ ترا طالح کند
هم ترازورا، ترازو راست کرد هم ترازورا، ترازو کاست کرد
گرتو سنگ خاره و مرمر بوی^۲ جون بصاحب دل رسی گوهرشوی

هر که باشد همنشین دوستان هست در گلخن میان بوستان
هر که با دشمن نشیند در زمن هست او در بوستان در گولخن
از باب مثال، مولوی صحبت مردم عاقل را برای مشورت کردن
در امور، و همنشینی عارفان صاحب دل و همزبانی دوستان ناصح یك دل
را برای غم گساری، و زدودن آلام نفسانی، و غذای روح و نیروی قوای
معنوی، بر خلوت و وحدت ترجیح می دهد؛ بل که آنرا در آن موارد و
اشباه و امثال آن لازم و ضروری می داند؛
مخصوصاً سفارش می کند که دوستان صمیم پاك دل را با رفتار
ناپسند و گفتار زنده گزنده نیازارند؛ و کاری نکنند که موجب رنجش و
آزردن خاطر دوستان باشد که وجود ایشان یکی از مواهب بزرگ الهی
است.

و در مقابل، مصاحبت نااهل و مجالست عوام جاهل و عالم نمایان
خودخواه مغرور را سخت می نکوهد و آنرا برای مزاج روحانی انسان

۱- طالح: ناشایسته و تبه کار، ضد صالح.

۲- سنگ صخره و مرمرشوی: نیکلسون.

سم مهلك، و شربت زهر آگین می‌شمارد و اجتناب از آن را بطور امر واجب و فریضه مؤکد سفارش می‌کند.

لا بد می‌خواهید شواهد آن مطالب را که اشاره کردم از گفته‌های خود مولوی بشنوید؛ نموداری از هر کدام را گوشزد می‌کنم گوش کنید.

آزردن دوستان

۱- سعدی در گلستان گفته است «آزردن دوستان جهل است»

مولوی می‌گوید:

دوست را مآزار از ما و منت تا نگردد دوست خصم و دشمنت
خیر کن با خلق، بهر ایزدت یا برای راحت جان خودت
یعنی باید با خلق خدا نیکی کرد، اگر برای خدا هم نمی‌کنی
لا اقل برای راحت و آسایش جان خودت با مردم خوش رفتاری و در
حق آنها نیک خواهی کن؛ تا همه باتو دوست شوند.

تا همواره دوست بینی در نظر در دلت نآید ز کین ناخوش‌صور
چونکه کردی دشمنی پرهیز کن مشورت با یار مهرانگیز کن

یار باشد یار را پشت و پناه چونکه نیکو بنگری یار است، راه
یار چشم تست ای مرد شکار از خَس و خاشاک او را پاک‌دار
هین بجاروب زبان‌گردی مکن چشم را از خَس ره آوردی مکن

این تشبیه را که از مولوی شنیدید از ابتکارات طبع و فکر معنی
آفرین خود اوست؛ در ادبیات فارسی و عربی تا آنجا که ما اطلاع
داریم سابقه ندارد.

چونکه مؤمن آینه‌ی مؤمن بود روی او ز آلودگی ایمن بود
یار آینه است جان را در حزن در رخ آینه‌ی جان دم مزین

آینه‌ی جان نیست الا روی یار روی آن یاری که باشد زان دیار
در حدیث است «المؤمن مرآة المؤمن» و «المؤمن مرآة اخیه-
المؤمن».

در تشبیه دوست به آینه قطعه‌ی خوبی از انوری گوینده نامدار
قرن ششم هجری بخاطر آمد آمد که دریغم آمد ناخوانده بگذرم.
می‌دانید که انوری علاوه بر شعر و شاعری یکی از علما و حکما
و ریاضی دانان بزرگ عهد خود بود؛ از جمله در فن هیئت و نجوم تا
حد استخراج، مهارت و استادی داشت؛ وی در جمیع اقسام و اسالیب
سخن منظوم از قصیده و غزل و قطعه و مثنوی و رباعی؛ و نیز در تمام
فنون و ابواب شعر از مدح و هجاء و حکمت و ادب و پند و موعظه
آثار بسیار گرانبها از خود بیادگار گذاشته است؛ من معتقدم که وی بعد
از عنصری بزرگترین شاعر قصیده‌سرای فارسی پیش از سده هفتم
هجری است.

باری قطعه‌ی او را بشنوید که قطعه‌ی اخلاقی بسیار عالی است:

چهار چیز است^۱ آیین مردم هنری

که مردم هنری زین چهار نیست بری

یکی سخاوت طبعی چو دستگاه بود^۱
 بنیک نامی^۲ آن را ببخشی و بخوری
 دو دیگر آنکه دل دوستان نیازاری
 که دوست آینه باشد چو اندر او نگری
 سدیگر آنکه زبان را بوقت بد گفتن^۳
 نگاه داری تا گاه عذر غم نخوری
 چهارم آنکه کسی کو بدی بجای تو کرد^۴
 چو عذر خواهد نام گناه او نبری
 انصاف را هر چهار نصیحت او بسیار حکیمانه و عاقلانه است؛
 خدا توفیق بدهد که این قبیل نصایح را بگوش هوش بشنویم و کار
 بیندیم.

مشورت عاقل

۲- همانطور که اشاره کردم مولوی معتقد است که مشورت
 کردن با عاقل کاردان در هر کاری واجب است؛ و لااقل این فایده را
 می بخشد که در آخر کار پشیمان نمی شویم که چرا با عقلا و ارباب خبرت
 و بصیرت مشورت نکردیم.

- ۱- چو دسترس باشد: خ.
- ۲- بتازه رویی: خ.
- ۳- بوقت گفتن زشت: خ- گفتن بد: خ.
- ۴- کو بجای تو بد کرد: خ.
- ۵- چو عذر آرد: خ.

و در این باره بآیات کریمه «شاورهم فی الامر: آل عمران ج ۴ به ۱۵۹» و «امرهم شوری بینهم: سوره شوری: ج ۲۵ به ۳۸»، و حدیث «المستشار مؤتمن» و «العقول مصابیح» تمثیل و استناد می جوید.

مشورت ادراک و هشیاری دهد	عقلها مر عقل را یاری دهد
گفت پیغمبر بکن ای رای زن	مشورت که المستشار مؤتمن

مشورت در کارها واجب بود	تا پشیمانی در آخر کم شود
عقل قوت گیرد از عقل دگر	پیشه گر کامل شود از پیشه گر

مشورت کن با گروه صالحان	بر پیمبر امر شاورهم بدان
امرهم شوری برای این بود	کز تشاور سهو و کژ کمتر شود
کاین خردها چون مصابیح انورست	بیست مصباح از یکی روشنترست
بو که مصباحی فتد اندر میان	مشتعل گشته ز نور آسمان
غیرت حق پرده یی انگیخته است	سفلی و علوی بهم آمیخته است
در بصرها می طلب هم آن بصر	که نتابد شرح آن، این مختصر
بهر این کرده است منع آن باشکوه	از ترهب وز شدن خلوت بکوه
تا نگردد فوت این نوع التقا	کان نظر بخت است و اکسیر لقا

این که مولوی فرمود «بو که مصباحی فتد اندر میان» متضمن نکته بسیار دقیق عالی است که بکرات و مرات تجربه شده است؛ بدین قرار که گاهی در میان يك جمعیت بسیار که برای مقصودی انجمن کرده اند؛ یا مابین اشخاص آشنا و بیگانه که در معاشرتها و رفت و آمدها به انسان برمی خورند؛ در موضوعی که مورد عنایت و اهمیت

شماست، حرف حق و رأی صائب از زبان یکی بیرون می‌آید؛ که اگر شنیدی و بدان توجه کردی، همه سود و صلاح و فلاح تست؛ و اگر بی‌التفات و بی‌اعتنائی بآن سخن نمودی همه‌چیز را باختی! آن‌گفتار صواب که از زبان آن‌شخص بیرون می‌آید، درحقیقت هدایت والهام‌الهی و نور آسمانی است که بتوسط آن‌شخص بما می‌رسد؛ و همین است که مولوی می‌گوید:

غیرت حق پرده‌یی انگیخته است

سفلی و علوی بهم آمیخته است

یعنی غیرت حق نور علوی آسمانی را در پردهٔ زبان و کام‌انسان سفلی زمینی نهفته، و سفلی و علوی را بهم درآمیخته است!

برویم برسر گفته‌های دیگر مولوی در باب مشورت:

یار را با یار چون^۱ بنشسته شد

صد هزاران لوح سر دانسته شد

لوح محفوظست پیشانی یار

راز کونینش نماید آشکار

يك قدم زد آدم اندر ذوق نفس

شد فراق صدر جنت طوق نفس

گر در آن آدم بکردی مشورت

در پشیمانی نگفتی معذرت

زانکه با عقلی چو عقلی جفت شد
 مانع بد فعلی و بد گفت شد
 نفس با نفس دگر چون یار شد
 عقل جزوی عاطل و بیکار شد
 چون ز تنهایی تو نومیدی^۱ شوی
 زیر سایه یار خورشیدی شوی
 رو بجو یار خدایی را تو زود
 چون چنان کردی خدا یار تو بود
 عقل با عقل دگر دوتا شود
 نور افزون گشت و ره پیدا شود
 نفس با نفس دگر خندان شود
 ظلمت افزون گشت، ره پنهان شود
 منظور مولوی این است که مصاحبت عاقل و عارفان صاحب‌دل
 موجب هدایت و نجات یافتن از گمراهی است؛ اما همنشینی جاهل، و
 پیوستن نفس بهیمی با نفس بهیمی اگرچه شادی و خنده موقت داشته
 باشد؛ سرانجامش ظلمت و ضلالت است.
 توضیحاً روح عقلی انسان جنبه ملکوتی قدسی اوست، و روح
 نفسانی شهوانی او جنبه ابلیسی و شیطانی اوست؛ و همنشین بد و معاشر
 ناجنس در حقیقت شیطانی است که بصورت انسان نمودار شده؛ و
 درباره همین قبیل مردم است که در حدیث شریف گفته اند «انهم لشیاطین
 فی صور الانسان»؛ مولوی هم گفته است:

ای بسا ابلیس آدم روی هست
 پس بهر دستی نشاید داد دست
 زانکه صیاد آورد بانگ صغیر
 تا فرید مرغ را آن مرغ گیر

عوام فریبی

چون شکار خوك آمد صید عام

۳- داستان مرید و مرادبازی، و عوام فریبی، و رعوتها و خود-
 فروشی‌ها که در بساط شیخان سالوس ریاکار و صوفیان دکاندار رواج
 دارد، در دستگاه مولوی بهیچ وجه راه نداشت؛ و حریم مسلک و طریقه
 قول و عمل او از این قبیل شیادیها و دغلی‌ها بکلی پاک و منزّه بود.
 وی هرگز پیرامن این امور نمی‌گشت؛ و در محلی از قدس و
 نزاهت باطن و پاکی روح و صفا و یک‌رنگی و بی‌اعتنائی و استغنا از
 اقبال و ادبار خلق می‌زیست؛ و اوقات خود را چنان در مصاحبت دوستان
 یک‌دل و سرگرمی بشعر و موسیقی می‌گذرانید که بازار خودفروشی و
 تدلیس و تبلیس و شکار کردن عوام از آنسوی دیگر بود!
 مولوی تمام ملک دنیا را به اهل دنیا وا گذاشته، و از همه باز آمده،
 تنها غلامی ملک عشق و محبت بی‌زوال را اختیار کرده بود، و هرچه
 غیر حق بود آن را استدراج می‌شمرد
 ملک دنیا تن پرستان را حلال ما غلام ملک عشق بی‌زوال

مطرب عشق این زند وقت سماع بندگی بند و خداوندی صداع

هرچه غیر اوست استدراج تست

گرچه تخت و ملک است و تاج تست

در مذمت عوام فریبی و صید خلق، تمثیلات و تشبیهات عجیب
بی سابقه دارد که مخلوق قدرت خلاقه روح و فکر زاینده خود
اوست؛ از این قبیل که يك جا صید عوام را به شکار خوك تشبیه می کند
که صید کردنش دشوار و پررنج، و خوردنش حرام است:
چون شکار خوك باشد صید عام

رنج بی حد، لقمه خوردن زو حرام

جای دیگر عمل شیخان ریائی اهل تزویر را در فریب دادن و
جمع کردن مریدان بر گرد خویش، همچون آب شوری می گوید که
مریدان نادان تشنه کام از آن آب می خورند و کور می شوند

ترك این تزویر گوی شیخ نفور آب شوری جمع کرده و چند کور
کاین مریدان من و من آب شور می خورند از من همی گردند کور
آب خود شیرین کن از بحر لدن آب بد را دام این کوران مکن
خیز شیران خدا بین گور گیر تو چو سگ چونی بزرقی کور گیر
آب روی عوام را آب تماج^۱ می خواند که طعمه سگ شیطان است:
آب تماج است آب روی عام که سگ شیطان از او یابد طعام
پرهیز کردن از باد و بود سرد عوام را سخت سفارش می کند:

بو نگه دارو پرهیز از ز کام تن بپوش از باد و بود سرد عام

۱- تماج: بضم اول قسمی از آتش فقیرانه است که با خمیر و دوغ و كشك سازند؛
بمعنی آتش سماق نیز گفته اند؛ قصیده تماجیه احمد بن منوچهر شست کله که
از شعرای قرن ۶ هجری بوده در کتاب مونس الاحرار خواندنی است.

تا نینداید مشامت از اثر ای هواشان از زمستان سردتر
 چون جمادند و فسرده تن شگرف می‌جهد انفاسشان از تل برف
 چون زمین زین برف درپوشد کفن تیغ خورشید حسام‌الدین بزن
 هین بر آر از شرق سیف‌الله را گرم کن زان شرق این درگاه را
 البته مرادش همین ز کامها و سرما خوردگیهای ظاهر نیست؛ بلکه
 مقصود سردی و یخ‌زدگی روحانی است که متأسفانه در اثر تلقینات و
 تبلیغات سوء فلسفه مادی‌گری اروپا جامعه بشری نسل حاضر را
 فراگرفته است!

در دفتر پنجم مثنوی شریف در داستان حضرت ابراهیم خلیل و
 کشتن چهار مرغ «بط و طاوس است و زاغ است و خروس»؛ که
 هر کدام از آنها نمودار و مظهر صفتی از صفات زشت ناپسند انسانی
 است^۱؛ و طاوس را نماینده صفت جاه‌طلبی و جلوه‌گری ریاست طلبان
 دنیاپرست گفته‌اند که ظاهر خود را بزه‌د و صلاح می‌آرایند و تمام هم
 ایشان صید خلق و شکار کردن عوام است، می‌گویند:

۱- بط و طاوس است و زاغ است و خروس
 این مثال چار خلق اندر نفوس
 چار وصف است این بشر را دل فشار
 چار میخ عقل گشته این چهار
 خلق را گر زندگی خواهی ابد
 سر بیر زین چار فرع شوم بد
 بط حرص است و خروس آن شهوت است
 جاه چون طاوس و زاغ امنیت است

همت او صید خلق از خیر و شر
 وز نتیجه و فایده‌ی آن بی‌خبر
 بی‌خبر چون دام می‌گیرد شکار
 دام را چه علم از مقصود کار
 ای برادر دوستان افراستی
 با دو صد دل‌داری و بگذاشتی
 کارت این بوده است از وقت ولاد
 صید مردم کردن از دام و داد
 زان شکار و انبهی و باد و بود
 دست در کن هیچ یابی تار و بود
 بیشتر رفته است و بیگانه‌ست روز
 تو بجد در صید خلقانی هنوز
 شب شود در دام تو یک صید نی
 دام بر تو جز صداع و قید نی
 پس تو خود را صید می‌کردی بدام
 که شدی محبوس و محرومی ز کام
 در زمانه صاحب دامی بود
 همچو ما احمق که صید خود کند

علاوه می‌کنم که داستان حضرت ابراهیم علیه السلام که در مثنوی
 آمده تفسیری است از آیه شریفه سورة بقره که در خطاب بحضرت
 ابراهیم می‌گوید «فخذ اربعة من الطیر فصرهن الیک ثم اجعل علی کل
 جبل منهن جزءاً: ج ۳، ۲۶۰»

مستصوفه و شیادان در ویش نما

۴۔ مولوی مکرر بجماعت مستصوفه و شیخان ریاکار و شیادان در ویش نما و صوفی نمایان دروغین تاخته و به نکوهش و مذمت و خطر وجود آن طایفه برای مرد سلیم دل و مریدان ساده لوح پرداخته است؛ نمونه آن را هم نقل می کنم:

حرف درویشان بدزد مرد دون	تا بخواند بر سلیمی زان فسون
کار مردان، روشنی و گرمی است	کار دونان حيله و بی شرمی است
شیر پشمن از برای کد کنند	بومسيلم را لقب احمد کنند

حرف درویشان بسی آموختند	منبر و محفل بدو افروختند
-------------------------	--------------------------

از خدا نه بویی آن را نه اثر	دعویش افزون ز شیث و بوالبشر
دیو ننموده و راهم نقش خویش	او همی گوید ز ابدالیم یش
حرف درویشان بدزدیده بسی	تا گمان آید که هست او خود کسی
خرده گیرد در سخن بر بایزید	ننگ دارد از درون او یزید
بی نوا از نان و خوان آسمان	پیش او ننداخت حق یک استخوان
او ندا کرده که خوان بنهادهم	نایب حقم، خلیفه زاده ام

نقش صوفی باشد اورانیست جان	صوفیان بدنام هم زین صوفیان
----------------------------	----------------------------

ورنه این زاغان دغل افروختند	بانگ بازاران سپید آموختند
-----------------------------	---------------------------

بانگ دهد گر بیاموزد قطا^۱ راز دهد کو و پیغام سبا
بانگ پر رسته زپر بسته بدان تاج شاهان را ز تاج همدان
حرف درویشان و نکته ی عارفان بسته اند این بی حیایان بر زبان
هر هلاک امت پیشین که بود ز آنکه چن دل^۲ را گمان کردند عود

ز احمقان بگریز چون عیسی گریخت

۵- مولوی نه تنها در خطر عوام فریبی و صید خلق نبود؛ که از صحبت و آمیزش ابلهان و عوام نادان سخت می گریخت؛ همانطور که حضرت عیسی علیه السلام از احمق بکوه می گریخت و داستانش در دفتر سوم مثنوی شریف است:

ز احمقان بگریز چون عیسی گریخت

صحبت احمق بسی خونها بریخت

گفت رنج احمقی، قهر خداست

رنج گوری نیست قهر، آن ابتلاست

ابتلا رنجی است کآن رحم آورد

احمقی رنجی است کآن زخم آورد

و در مجلد چهارم مثنوی تحت عنوانی علی حده گفته است:

گفت پیغمبر که احمق هر که هست

او عدو ما و غول رهن است

۱- قطا بفتح قاف: مرغ سنگ خواره. در نیکلسون «فتی» بجای «قطا»

است.

۲- چن دل: چوب صندل.

این جمله را بطور حدیث روایت کرده اند «الاحمق عدوی و العاقل صدیقی».

احمق ار حلوا نهد اندر لبم من از آن حلوای او اندر تبم
و در دفتر اول است:

عذر احمق بدتر از جرمش بود عذر نادان زهر هردانش شود
و در دفتر ششم است:

خواب احمق لایق عقل وی است

همچو او بی قیمت است و لاشی است

این مثل اندر زمانه جانی است

جان نادانان برنج ارزانی است

زانکه نادان داشت ننگ از اوستاد

لاجرم رفت و دکان نو گشاد

و ابیات ذیل هم از دفتر دوم است:

دوستی ابلهان رنج و ضلال این حکایت بشنو از بهر مثال

دنیا له اش حکایت مرد ابله است و دوستی با خرس که شأن نزول یکی

از امثال معروف فارسی است و نقل حکایتش چون بسیار مشهور است

و همگان می دانند ضرورت ندارد؛ اما خود مثل «دوستی خرس» در گفته

مولوی آمده است:

مهر ابله مهر خرس آمد یقین

کین او مهر است، و مهر او ست کین

عهد اوسست است و ویران و ضعیف
گفت او زفت و وفای او نحیف
گر خورد سوگند هم باور مکن
بشکند سوگند مرد کثر سخن

زانکه از عاقل جفائی گر رود
از وفای جاهلان آن به بود
گفت پیغمبر عداوت از خرد
بهتر از مهری که از جاهل رسد^۱
دوستی با مردم دانا نکوست
دشمن دانا^۲ به از نادان دوست

این جمله را در احادیث نبوی روایت کرده اند «العدو العاقل ولا الصدیق الجاهل»؛ و از کلمات حضرت امیرالمؤمنین علی علیه السلام است «ایاک و مصادقه الاحمق فانه یرید ان ینفعک فیضرك».

همنشین بد

ای فغان از یار ناجنس ای فغان

۶- مولوی در خصوص آثار ناهنجار و زیانهای جبران ناپذیر که از یار و همنشین بد و قرین سوء بجان و مال و حیثیت و آبروی انسان می رسد مکرر سخن گفته و صحبت و معاشرت جاهلان فرومایه و دوست نمایان

۱- که جاهل پرورد: خ

۲- عاقل: خ

ناپاك بدسرشت را در مزاج روحانی و فضایل اخلاق انسانی سم قاتل شمرده؛ واجتناب از این طایفه یاران را که از مار بدترند فرض عین و واجب مؤکد دانسته است؛ از این قبیل مواعظ و نصایح نیز نموداری یاد می‌کنم:

ای فغان از یار ناجنس ای فغان همنشین نیک جوید ای مهان

* * *

حق ذات پاك الله الصمد که بود به مار بد از یار بد
 مار بد جانی ستاند از سلیم یار بد آرد سوی نار مقیم^۱
 مار بد زخم ارزند بر جان زند یار بد بر جان و برایمان زند^۲
 از قرین، بی قول و گفت و گوی او خو بدزد دل نهان از خوی او
 چونکه او افکند بر تو سایه را دزد آن بی‌مایه از تو مایه را
 در جهان نبود بتر از یار بد وین مرا عین‌الیقین گشته است خود
 در این آیات که شنیدید، مولوی ما را يك نکته بسیار دقیق
 عالی فلسفی رهنمونی می‌کند؛ بدین قرار که می‌گوید از قرین و همنشین
 بد؛ خود بخود و بدون این که گفت و گویی هم در میان رفته باشد،
 خوی بد او بشما سرایت می‌کند؛ و دل شما از راه نهانی نامرئی
 اخلاق فاسد ناپسند او را می‌دزد که گفته‌اند «خوپذیر است طبع انسانی»؛
 و مولانا فرمود «خو بدزد دل نهان از خوی او».

این حقیر در تأیید فکر و نظر صائب مولوی معتقدم که از
 روحهای ناپاك پلید، ذراتی نامحسوس و میکربی نامرئی خارج می‌شود

۱- جحیم: خ

۲- این بیت را طبع تیکلسون ندارد.

و در روح قرین و ہمنشین او می نشیند و موجب سرایت و واگیری
مرض روحانی او می گردد؛ و یقین دارم کہ ترقی علوم و معارف بشری
بدان پایہ خواهد رسید کہ میکرب امراض اخلاقی روحانی را عیناً مانند
امراض جسمانی کشف کنند و آن را نشان بدهند.

اما مولوی با دیدہ غیب بین و روح الہام گیر این امر را کشف
کرده بود.

باری باز نمونہ گفتہ های مولوی را دربارہ ہمنشین بدیشنوید:
مسجد است این دل کہ جشمش ساجد است

یار بد خر و ب ہرجا مسجد است

یار بد چون رست در تو مہر او

ہین از او بگریز و کم کن گفت و گو

برکن از بیخش کہ گر سر بر زند

مر تو را و مسجدت را بر کند

کم شنو کان هست چون سم کھن

عاقبت زخمت زند از جاہلی

دوستی جاہل شیرین سخن

جاہل ار با تو نمایا ہمدلی

بردم و بر چاپلوس فاسقی

آخر آن خیمہ است بس واہی طناب

راہ نتوانند دیدن رہروان

ہردو اندر بی وفایی یکدلند

گرچہ رو آرد بتو، آن رو قفاست

ای بکرده اعتماد واثقی

قبہ بی بر ساختستی از حباب

زرق چون برق است، انا-رنور آن

این جہان و اہل وی بی حاصلند

زادہ دنیا چو دنیا بی وفاست

منجمی زو خواه، نی از گنج و مال نصرت از وی خواه، نی از عم و خال
 عاقبت ز اینها بخواهی ماندن هین که را خواهی در آن دم خواندن
 یعنی پشت گرمی و استظهار بهیچ کس و هیچ چیز نباید داشت
 و بدوستی خلق اعتماد نشاید کرد؛ که وقت حاجت درمانده و بی پناه
 می مانیم؛ هر چه می خواهی از خدا بخواه نه از مردم دنیا؛ که خویش و
 بیگانه، عاقبت از همه کس جدا و تنها خواهی ماند؛ پس حق تعالی را
 بنصرت و یاری باید گرفت که بر همه کس غالب و بر همه کار قادر است؛
 و او را نفاق و غدر و سودجویی و فنا و زوال نیست

یار غالب شو که تا غالب شوی

یار مغلوبان مشو هین ای غوی

یار آن تانم بدن کو غالب است

آن طرف افتم که غالب جاذب است

زحمت و آزار خلق

«آدمی خوارند اغلب مردمان»

۷- بطوری که از ظاهر سخنان مولوی در چند موضع مثنوی
 استنباط می شود؛ وی نیز از صحبت و معاشرت، و زحمت آمد و رفت
 خلق، اعم از خویش و بیگانه، سخت بیزار و در عذاب بوده؛ و از این
 جهت بسیار رنج می برده است؛ چندانکه با آنهمه سماحت و کرامت و
 گذشت اخلاقی و خودداری و بردباری که در شخصیت وی سراغ

داریم چنان بستوه آمده که آن حالت را چندبار به زبان آورده؛ و باتأکید بلیغ ما را اندرز داده است که از مجالسهای بیهوده و آمیزشهای زیان خیز آزار زای خلق، گریزان باشیم و گرد این گونه مجالس نگردیم. اما باید دانست که همه مقصود و وجهه مواعظ او عوام جاهل و مردمان نافر هیخته ناپاک طبع سودپرست است؛ نه خواص عرفا و دانشمندان و صاحبان که مولوی خود بجان و دل صحبت و خدمت ایشان را طالب مشتاق بود؛ ما نیز باید این متاع را که متأسفانه سخت دیریاب و گران ارز است بیهای جان و عمر گرانمایه خریدار باشیم.

باری در این مقوله نیز بد کر نمونه‌یی از سخنان مولوی اکتفای کنیم. در اوایل دفتر دوم مثنوی شریف در حکایت «بهیمه صوفی» می گوید:

آدمی خوارند اغلب مردمان	از سلام علیکشان کم جو امان
خانه دیو است دل‌های همه	کم پذیر از دیو مردم دمدمه
از دم دیو، آنکه او لاحول خورد	همچو آن خر در سر آید در نبرد
هر که در دنیا خورد تللیس دیو	وز عدو دوست رو، تعظیم و ریو
در ره اسلام و بر پول ^۱ صراط	سر در آید همچو آن خر در خطاب ^۲
عشوه‌های یار بد منیوش هین	دام بین ایمن مرو تو بر زمین
دم دهد تا پوست بیرون کشد	وای او کزدشمنان افیون چشد
همچو شیری صید خود را خویش کن	ترك عشوه‌ی اجنبی و خویش کن
در زمین مردمان خانه مکن	کار خود کن کار بیگانه مکن

۱- پول: پل.

۲- خطاب بضم اول بسیاری خط و نسیان و اشتباه چندانکه شبیه حالت جنون و دیوانگی باشد؛ و کسی را که باین بیماری دچار شده باشد «مخطوط» و «مخط» گویند.

و در دفتر ششم می‌گوید:

صد هزاران مکر در حیوان چو هست چون بود مکر بشر کو مهترست
مصحفی بر کف چو زین العابدین خنجری پر زهر^۱ اندر آستین
و نیز در دفتر ششم ضمن حکایت «معجزه هود علیه السلام» می‌گوید:

هر ولی را نوح کشتی بان شناس صحبت این خلق را طوفان شناس
کم گریز از شیر و اژدهای نر ز آشنایان و ز خویشان کن حذر
در تلاقی روز گارت می‌برند یادهاشان غایبی‌ات می‌چرند^۲
نشف کرد از تو خیال آن وشات شبی که داری از بحر الحیات
در این بیت تشبیهی بدیع و استعاره‌ی بسیار نغز و لطیف بکار
رفته است که نمی‌توانم از سر توضیح آن بگذرم:

کلمه «وشات» با ضم واو، جمع مکسر «وشی» است بمعنی
سخن‌چین ساعی نام، و کسی که سخن دروغ را چنان می‌آراید که
براست می‌انگارند؛ مأخوذ از «وشی» بمعنی نقش و نگار جامه؛ و
«موشی» بصیغه اسم مفعول ثلاثی مجرد لقیف مفروق؛ و همچنین
«موشی» بصیغه اسم مفعول باب تفعیل بمعنی جامه منقش نگار کرده است
که بتازی آن را «منمنم» نیز می‌گویند؛ و «منمنمات» در مصطلحات جدید
عربی بمعنی سر لوحه‌های مذهب منقش و مینیاتور کاری گفته می‌شود.
توضیحاً این قبیل صیغه‌های جمع مکسر را در عربی با تاء مدور
یعنی «وشاة» مانند (قضاة، دعاة، هداة، رماة)؛ و در فارسی با تاء

۱- قهر، نیکلسون

۲- در نسخه‌ها به اختلاف «یادشاهان روزگارت می‌چرند» و «چون شدی

غایب هم از تو می‌خورند» نیز نوشته شده است.

مبسوطه کشیده (و شات، قضات، دعوات، هدات، رمات) می نویسند.
 کلمه «نشف» ۵ از الفاظ عربی است که بیشتر بدو معنی اصلی
 حقیقی و یک معنی مجازی التزامی استعمال می شود
 اما دو معنی اصلی او یکی ترا بیدن (= تراویدن) و بیرون چکیدن
 آب و شراب و روغن است و امثال آن؛ چنانکه عرق از مسام بدن، و
 آب و شراب و روغن از کوزه سفالین و مشک بیرون ترابد؛ و بدین معنی
 در محاورات عامه «نشت» می گویند.

معنی اصلی دیگر، برچیدن و بخود در کشیدن تری آب و شبنم
 است و نظایر آن؛ چنانکه در عمل کاغذ آب خشک کن، و قطیفه و لنگ
 گرما به، و آبچین دست شوی دیده می شود.

کلمه «نشف» چنانکه اشاره شد از باب دلالت التزامی^۱ یا توسع
 مجازی تسمیه لازم با اسم ملزوم، در معنی خشکیدن و خشکانیدن نیز
 بکار می رود؛ که مأخوذ از مدلول اصلی دوم آن کلمه است.

آمدیم بر سر گفته مولوی «نشف کرد از تو خیال آن و شات».
 کلمه «نشف» در این بیت هم بمناسبت همان معنی موضوع له
 اصلی دوم، استعاره شده است در معنی تباه کردن و تباه شدن سرمایه
 حیات انسانی در اثر آشنایی و معاشرت با و شات و همنشینان نااهل.
 مولوی می گوید که صحبت و مخالطت همنشین بد و معاشر
 ناجنس همچون منشفه یی است که طراوت عیش و شادابی و تروتازگی

۱- دلالت التزامی از مصطلحات منطق و فنون ادبی است مقابل دلالت

مطابقه و دلالت تضمن.

روح را که از دریای حیات بما رسیده است، اندك اندك بیرون می‌کشد و مارا می‌خشکاند؛ و اثر و نشانه این خشکی و پژمردگی آنست که از جنبش و تحرك فکری و رشد و نمو استعداد ترقی در مدارج کمال روحانی باز می‌مانیم؛ چنانکه اگر شاخه‌های درخت از تر و تازگی افتاد و رو بخشکی نهاد، طبعاً از حرکت کمی نمو و بالیدن باز می‌ماند؛ و بهمین معنی در بیت بعد اشاره کرده است:

پس نشان نشف آب اندر غصون^۱ آن بود کان^۲ می‌نجنبد در رکون^۳
 پس کلمه «نشف» در آن معنی که مولوی بکار برده، استعاره مصرحه است؛ و «شبّنم» و «بحر الحیات» مصراع دوم که از ملایمات و مناسبات «مستعار منه» یعنی مشبه به اصلی است؛ در اصطلاح اهل ادب «ترشیح استعاره» و این نوع استعاره را «استعاره مرشحه» یعنی «مصرحه مرشحه» می‌گویند؛ و نسبت «مرشحه» به «مصرحه»، مثل نسبت «استعاره تخیلیه» است به «استعاره مکنیه».

جمله معترضه‌ی بود؛ می‌رویم بر سر دیگر گفته‌های مولوی در تحریض بر خلوت برای گریختن از آزار خلق.
 در دفتر اول ضمن داستان «خلوت گزیدن وزیر ترسایان» از قول آن ترسا می‌گوید:

۱- غصون جمع «غصن» بمعنی شاخه‌های درخت.

۲- آن بود که: خ.

۳- رکون بضم راء: ساکن و بی حرکت بودن.

که مرا عیسی چنین پیغام کرد
 کز همه یاران و خویشان باش فرد
 روی بر دیوار کن تنها نشین
 از وجود خویش هم خلوت گزین
 نیز در همان دفتر اول در داستان شیر و خرگوش که مأخوذ از
 کلیله و دمنه است می گوید:
 قهر چه بگزید هر کو عاقل است
 زانکه در خلوت صفاهای دل است
 ظلمت چه به که ظلمتهای خلق
 سر نبرد آن کس که گیرد پای خلق

قهر و جفای خلق، لطف و توفیق الهی است

۸- مولونی می گوید قهر و جفای خلق در واقع لطف و توفیق
 الهی است؛ از این جهت که اعتماد ما از خلق بی اعتبار و مردم بی وفای
 سست عهد دنیا بریده می شود؛ و ناچار رو بدرگاه خداوند کریم
 قاضی الحاجات می کنیم.

پس اگر دیدیم که این قبیل یاران دوست روی از ما روی بر-
 گردانند و دشمن ما شدند؛ باید خشنود و خوش حال و شکر گزار باشیم؛
 و بشکرانه این موهبت که وسیله و مقدمه توفیق جبری ما در توجه بحق
 تعالی شده است، مال بذل کنیم و صدقه بفقرا بدهیم؛ و نیز از این جهت
 خوش وقت و سپاسگزار باشیم؛ که چون عاقبت از ما بریدنی و برگشتنی

بودند؛ زودتر بترك ما گفتند و عمر و حال و مال ما را کمتر تباه ساختند؛ و
 ما در جوال عشوه ایشان نماندیم و نجات یافتیم
 این دم ار یارانت با تو ضد شوند
 و ز تو برگردند و در خصمی روند
 تو بگو نك روز من پیروز شد
 آنچه فردا خواست شد امروز شد

گر حق و رشك او بیرون زند	یار تو چون دشمنی پیدا کند
خویشتن را ابله و نادان مکن	تو از ان اعراض او افغان مکن
که نگشتی در جوال او کهن	بلکه شکر حق کن و نان بخش کن
تا بجویی یار صدق سرمدی	از جوالش زود بیرون آمدی
رشته یاری او گردد سه‌تو	نازنین یاری که بعد از مرگ تو
گر بدانی گنج زر آمد نهان	این جفای خلق بر تو در جهان
تا تو را ناچار رو آنسو کند ^۱	خلق را با تو چنین بدخو کند
خصم گردند و عدو و سرکشان	این یقین‌دان کاندرا آخر جمله‌شان
گندم خود را به ارض الله سپار	بشنو از عقل خود ای انباردار
دیو را با دیوچه ^۲ زودتر بکش	تا شود ایمن ز دزد و از شپش

۱- در نسخه‌ها با اختلاف «رو ز آنسو» و «رخ ز آنسو» هم نوشته‌اند.

۲- «دیوچه» در فرهنگها بدو معنی ضبط شده است؛ یکی کرمی که چیزهای پشمینه و موینه را تباه سازد و آن را «بید» گویند، دیگر زالو که بمری «علقه» می‌گویند؛ و در اینجا مراد کرمی است که گندم و برنج و امثال آن از حیوانات را فاسد می‌کند.

جوش نطق از دل نشان دوستی است

۹- جایی که همدلی و الفت باطنی نباشد نطق انسان بسته میشود؛ و برعکس در موردی که بر فیقی موافق و دوستی صادق اهل حال بر- خور داریم، همچون بلبل می شویم که باغ گل دیده باشد؛ و از این مقدمه نتیجه می گیریم که «جوش نطق از دل نشان دوستی است».

جوش نطق از دل نشان دوستی است

بستگی نطق، از بی الفتی است

دل که دلبر دید، کی ماند ترش

بلبل گل دید، کی ماند خموش

ماهی بریان ز آسیب خضر

زنده شد در بحر گشت او مستقر^۱

یار را با یار چون^۲ بنشسته شد

صد هزاران لوح سر دانسته شد

لوح محفوظ است پیشانی یار

راز کو نیش نماید آشکار

بیت سوم اشاره است بداستان حضرت موسی علیه السلام و

همراه او که «یوشع بن نون» گفته اند؛ و زنده شدن ماهی بریان شده در

۱- زنده گشت و سوی دریا شد مقرر: خ.

۲- نیکلسون این صورت را در متن و نسخه بدل آن را در حاشیه «یار

چون با یار خود» نوشته است؛ و در بعضی نسخ چاپی «خوش» بجای «خود» نوشته اند.

اثر برخورد بمنظر شخص خضر نبی علیه السلام، یا برخورد به آب خضر یعنی آب حیوان؛ که حکایتش در قرآن کریم سوره کهف آمده است.

«قال ارأیت اذ اوینا الی الصخرة فانی نسیت الحوت و ما انسانیه الا الشیطان ان اذکره و اتخذ سبیلہ فی البحر عجیباً: کھف ج ۱۵ به ۶۲».

پس «خضر» در بیت اگر مراد شخص خضر نبی علیه السلام نباشد؛ از باب توسعات مجاز حذف است، و مقصود «آب خضر» است؛ یعنی ماهی بریان از برخورد با آب خضر زنده شد و در دریا مستقر گردید.

هیچ کنجی بی دد و بی دام نیست

۱۰- در حدیث است که «لو کان المؤمن فی جحر ضب لقیض الله له من یؤذیه» یعنی اگر مؤمن در سوراخ سوسمار باشد، خداوند یکی را بر آزار او برگمارد.

نیز در حدیث است «لم یکن مؤمن ولا یكون الی یوم القیامة الا وله جار یؤذیه» یعنی هرگز مؤمنی نباشد مگر آنکه به آزار همسایه گرفتار باشد.

این نوع تعبیرات از خصایص لحن احادیث است؛ مقصود اصلی این است که مؤمنان صالح هیچ گاه از زحمت و اذیت و آزار خلق ایمن نیستند.

مولوی نیز ظاهراً نظر بهمین قبیل احادیث دارد که گفته است:

گر گریزی بر امید راحتی	زان طرف هم پشت آید آفتی
هیچ کنجی بی دد و بی دام نیست	جز بخل و تگاه حق آرام نیست

والله ار سوراخ موشی درروی مبتلای گربه چنگالی شوی
یکی از ظرفا می گفت دراثبات ایمان من همین نشان بس که در
خانه بدوشی همه کویها و محلات شهر را دیده و هیچ کجا از زحمت
و آزار همسایگان ایمن و آسوده نبوده ام!

مبحث خلوت و صحبت را ختم می کنم و بمطالب دیگر می پردازم.

۲۱- عشق ساری و جذب و انجذاب موجودات

محققان عرفا می گویند حیات و هستی جمیع موجودات قائم
بعشق است؛ جذبه عشق و کشش عاشقی و معشوقی در سراسر عوالم
وجود جاری و ساری است؛ و حالت جذبه و انجذاب مابین همه ذرات
موجودات همیشه برقرار و پایدار است
یکی میل است با هر ذره رقاص

کشان آن ذره را تا مقصد خاص

و همین جاذبه و عشق ساری غیر مرئی است که عالم هستی را زنده و
برپا نگاه داشته و سلسله موجودات را بهم پیوسته است؛ بطوری که اگر
در این پیوستگی و بهم بستگی سستی و خللی روی دهد رشته هستی گسیخته
خواهد شد، و قوام و دوام از نظام عالم وجود رخت بر خواهد بست.
گروه فلاسفه نیز درباره حرکت شوقی ارادی افلاك و فلکیات
مطالبی گفته اند که خلاصه یی از آن را عن قریب برای شما می گویم؛ اما
نظر فلاسفه خیلی کوتاهتر از دیدگاه عارفان است؛ و آنچه این طایفه در
باره افلاك و اجرام فلکی گفته اند در حقیقت جزوی كوچك از منظور و

مقصد عالی وسیع اهل عرفان است.
مولوی با عقیده محققان عرفا در این باره موافق بوده و این حقیقت
را در چند موضع مثنوی صریح و آشکار بیان کرده است؛ از جمله
در دفتر ششم می گوید:

بنگر این کشتی خلقان غرق عشق
اژدهایی گشته گویی حلق عشق
اژدهایی ناپدید و دلربا
عقل همچون کوه را، او کهربا
عقل هر عطار کاگه شد ازو
طبله ها را ریخت اندر آب جو
رو که زین جو بر نیایی تا ابد
لم یکن حقاً له کفواً احد
ای مزور چشم بگشا و بین
چند گویی من ندانم آن و این
از وبای زرق و محرومی برآ
در جهان حی و قیومی درآ
تا نمی بینم، همی^۱ بینم شود
وین ندانمها^۲ت، می دانم بود^۲
بگذر از مستی و مستی بخش باش
زین تلون نقل کن در استواش

۱- تا نمی بینم ترا: خ.

۲- شود: در بعضی چاپهای معمول.

رو سرافیلی شو اندر امتیاز
 دردمنده‌ی روح و مست مست ساز
 و در دفتر سوم می گوید:
 تشنه می نالد که کو آب گوار
 آب هم نالد که کو آن آب خوار
 جذب آبست این عطش در جان ما
 ما از آن او و، او هم ز آن ما^۱
 حکمت حق در قضا و در قدر
 کرده ما را عاشقان همدگر^۲
 جمله اجزای جهان ز آن حکم پیش
 جفت جفت و عاشقان جفت خویش
 هست هر جزوی ز عالم جفت خواه
 راست همچون کهربا و برگ کاه
 آسمان مردو، زمین زن در خرد
 هر چه آن انداخت، این می پرورد
 چون نماند گرمیش، بفرستد او
 چون نماند تری و نم، بدهد او^۳

۱- هم آنما: نیکلسون .

۲- یکدگر: خ.

۳- تریش نم بدهد او: خ- مطابق متن که از طبع نیکلسون و بعضی نسخ خطی قدیم اختیار شده، فعل «بدهد او» جواب شرط است یعنی چون نم و تری نماند؛ آسمان آن را بدهد؛ و موافق نسخه دیگر، «نم بدهد او» جواب شرط می شود.

وین زمین کدبانویها می‌کند
 بر ولادات و رضاعش می‌تند
 پس زمین و چرخ را دان‌هوشمند
 چونکه کار هوشمندان می‌کنند

میل اندر مرد و زن حق زان‌نهاد
 تا بقا یابد جهان زین اتحاد
 میل هر جزوی بجزوی هم نهد
 ز اتحاد هردو تولیدی زهد
 روز و شب ظاهر دوضد و دشمنند
 لیک هردو، یک حقیقت می‌تند
 هر یکی خواهان دگر را هم‌چو خویش
 از پی تکمیل فعل و کار خویش

چار مرغند این عناصر بسته پا
 مرگ و رنجوری و علت، پاگشا
 پایشان از همدگر چون باز کرد
 مرغ هر عنصر یقین پرواز کرد
 جذبه این اصلها و فرعها
 هر دمی رنجی نهد در جسم ما

تا که این ترکیبها را بر درد
 مرغ هر جزوی باصل خود پرد
 نیز در دفتر ششم می گوید:
 ذره ذره کاندرین ارض و سماست
 جنس خود را همچو کاه و کهر باست^۱
 معده، نان را می کشد تا مستقر
 می کشد مرآب را تف جگر
 چشم، جذاب بتان زین کویها
 مغز، جویان از گلستان بویها^۲
 زانکه حس چشم آمد رنگ کش
 مغز و بینی می کشد بوهای خوش
 زین کششها ای خدای راز دان
 تو بجدب لطف خودمان ده امان

عقیده فلاسفه قدیم

در حرکت ارادی شوقی افلاك و فلکیات

فلاسفه قدیم معتقد بودند که حرکت دوری افلاك و فلکیات
 حرکت ارادی نفسانی شوقی است، نه حرکت طبیعی یا قسری، و نه جنبش
 و تحرك بیهوده و عبث؛ بل که مقصدی اعلی و مقصودی بسیار والادارند.

- ۱- جنس خود را هریکی چون کهر باست: نیکلسون.
- ۲- خ: اینجا «بویهاست» و در مصراع اول «کویهاست».

می گفتند که جمیع آنچه در فلک و فلکیات است، حی ناطق، یعنی زنده جاندار، دارای قوه مدرکه و روح و نفس ناطقه است؛ مانند انسان؛ باین مزیت که حرکت افلاک دائمی ازلی و ابدی است، بر خلاف انسان که جنبندگی او موقت و دارای اجل و مدت محدود معینی است؛ و نیز حرکت نفسانی ارادی افلاک هرگز و مطلقاً به انگیزه شهوت و غضب و منبعث از غرض و تمایل فتنه و شر و فساد و زیان و سود رساندن ب موجودات سفلی نیست؛ چرا که قوه و مبدأ قبول و ظهور این قبیل آثار در افلاک اصلاً وجود ندارد، و تأثیری که افلاک در عالم سفلی دارند، از لوازم ذاتی وضع و محاذات آنهاست نه این که غرض و غایت و مقصدی در آن امر داشته باشند؛ چنانکه کون و فساد، و طبایع عنصری نیز در آنها نیست؛ بلکه دارای طبیعت مخصوصند که «طبیعت خامسه فلکی» مقابل چهار طبع عنصری نامیده می شود؛ وجود آنها نیز سراسر خیر محض است؛ یعنی که قصد و اراده شر و فساد در آن راه ندارد؛ حرکت آنها نیز محض حرکت شوقی عشقی است کمالی است؛ برای تشبه بعقول مجردة کلیه، که سلسله مراتبش دست آخر منتهی بذات پاک مبدأ المبادی اجب الوجود می شود؛ و عنایت و توجهی بمادون خود ندارند؛ چرا که استکمال عالی بسافل ممکن نیست.

و کل ما هنالك حی ناطق	و بجمال الله دوماً عاشقاً
خبرداری که سیاحان افلاک	چرا گردند گرد مرکز خاک
ازین آمدن مقصودشان چیست	درین محرابگه معبودشان کیست

همه هستند سرگردان چوپرگار پدید آرنده خود را طلبکار^۱
می گفتند که وجهه شوق و معشوق افلاك تسعه که این گونه آنها
را بگردش و جنبش و دوران همیشگی انداخته، نه عقل است از عقول
عشرة کلی^۲؛ و چون مابین آن نه عقل با نفوس فلکی حالت جذب و
انجذاب عشقی دائم وجود دارد، آن حرکت دوری نیز دائم و بدون
زوال و انقطاع است.

و عقل عاشر را که «عقل فعال» و «جبرئیل امین» و «روح القدس»
و «روح الامین» و «رسول وحی» و «کدبانوی عالم طبیعت» و امثال آن
نیز نامیده می شود، متعلق بنفوس ارضی می شمردند؛ باین معنی که تعلیم
و تربیت نفوس بشری، و پرورش موجودات عنصری از وظایف اوست؛
و همین عقل فعال و روح القدس است که مصدر یا واسطه وحی انبیا و
الهام اولیا و تعلیم علما و دانشمندان است. و در حقیقت آلت قدرت
الهی است که فیض حق تعالی را بهر طایفه‌ی موافق استعداد و قابلیت که
در کمون ذات آنها نهفته است می رساند؛ چنانکه درباره انزال^۳ و تنزیل

۱- خسرو شیرین نظامی.

۲- توضیحاً کلمه «کلی» در مورد عقول و نفوس مجرده بمعنی «کلی
سعی» است نه «کلی منطقی»؛ و نیز از این قبیل است اصطلاح «فلك کلی» در
فن هیئت و نجوم قدیم.

۳- مراد انزال قرآن است يك جا و تمام و کمال بر قلب و مقام فؤاد
حضرت رسول اکرم صلی الله علیه و آله «ما کذب الفؤاد ما رأى: سورة نجم» که
در ليله قدر و در ماه رمضان المبارك بود «انا انزلناه فی ليله القدر: ج ۳۰» و «انا
انزلناه فی ليله مبارکه: سورة دخان ج ۲۵» و «شهر رمضان الذي انزل فيه القرآن:
بقره ج ۲ یه ۱۸۶».

قرآن کریم بر حضرت رسول اکرم صلی الله علیه و آله وسلم می خوانیم.
 «ان هو الاوحی یوحی علمه شدید القوی ذومرة فاستوی : سورة
 نجم ج ۲۷»؛ «نزل به الروح الامین علی قلبک لتکون من المنذرین : شعراء
 ج ۹ یه ۱۹۴»؛ «قل نزلہ روح القدس من ربک بالحق : نحل ج ۱۴ یه ۱۰۲»؛
 «انه لقول رسول کریم ذی قوۃ عند ذی العرش مکین مطاع ثم امین :
 سورة تکویر ج ۳۰».

خاصیت حرکت دوری آسیایی و میل مستدیر^۱

شاید می خواهید بدانید چه شده است که فلاسفه قدیم درباره

اما در بعثت که معروف مابین شیعه امامیه بیست و هفتم ماه رجب؛ و بنو شته
 بعضی دوشنبه بیست و ششم رجب؛ و بقول جمعی دوشنبه دهم، یا هشتم ربیع الاول
 اتفاق افتاده مقام تنزیل است؛ بدین معنی که از آن تاریخ تا مدت بیست و سه سال
 تمام سوره و آیات قرآن تدریجاً و منجماً یعنی به اقساط و تفاریق بر حسب وقایع
 و مقتضیات بر زبان آن حضرت جاری گردید؛ و اولین سوره که بر وی نازل شد
 بنا بر معروف «سورة علق» بود «اقرأ باسم ربك الذي خلق».

و گروهی مانند ابن هشام در سیره نبویه معتقدند که بعثت نیز در همان ماه
 رمضان واقع شده است. بر مبنای همین عقیده است که «یحیی صرصری» در
 قصیده نونیه خود درباره پیغمبر اکرم گفته است:

وات علیہ اربعون فاشرقت شمس النبوة منه فی رمضان

برای تاریخ ماه و روز مبعث رجوع شود به سیره ابن هشام، و آثار الباقیه
 ابوریحان، تاریخ کامل ابن اثیر، زاد المعاد ابن قیم، ارشاد مفید، بحار الانوار
 مجلسی، ناسخ التواریخ سپهر کاشانی.

۱- توضیح آنکه حرکت در اصل بدو قسم ذاتی و عرضی تقسیم می شود:
 حرکت ذاتی آنست که وصف خود متحرك باشد بدون واسطه عروض؛ مانند—

افلاك و فلکیات معتقد بحرکت ارادی نفسانی، و جذب و انجذاب شوقی عشقی شده اند؛ و دلیل آنها براین مدعا چیست؛ من اساس این مطلب و روح دلیل فلاسفه را دراین قضیه با کمال اختصار می گویم و شرح و تفصیل آن را بکتاب مفصل اهل فن وامی گذارم.

اساس این مطلب مبتنی است بر دو مقدمه؛ یکی این که برخلاف اجسام عنصری زمینی که ذاتاً دارای میل مستقیم اند؛ در اجرام فلکی میل

→ حرکت کشتی در دریا، و قطرات باران در هوا؛ و حرکت عرضی آنست که صفت بحال متعلق موصوف؛ یعنی با واسطه در عروض باشد مانند حرکت کسی که در کشتی و راه آهن و اتومبیل نشسته، که ذاتاً متحرك نیست بلکه تابع حرکت مرکب است.

و حرکت ذاتی بطور قضیه منفصله حقیقی عنادی بر سه قسم است؛ یکی «حرکت طبیعی» یعنی حرکت اجسام بمرکز ثقل که علمای امروز آن را «جاذبه مرکزی» می گویند؛ مانند سنگ که از بالا پایین فرود می آید؛ دیگر حرکت قسری یعنی حرکت اجباری برخلاف طبع؛ چنانکه سنگ را از پایین بیالایرتاب کنند؛ و از خواص حرکت قسری این است که دائم و همیشگی نیست «القسر لایدوم»؛ سوم حرکت ارادی که مبدأش قوه شعور و اراده باشد، مانند حرکت انسان در راه رفتن و طریق مقصود پیمودن.

میل مستدیر هم از مصطلحات فلسفه قدیم است در مقابل «میل مستقیم».

میل مستقیم عبارت است از مبدأ یا قوه حرکت طبیعی اجسام عنصری که باقتضای طبیعت ذاتی متمایل بمرکز ثقل باشند؛ و بخط مستقیم از بالا بزیر فرود آیند، مانند سنگ؛ یا از زیر بیالا حرکت کنند، همچون دود و بخار؛ و آن نوع حرکت را حرکت مستقیم گویند.

و مقابل آن را که جنبش دوری و گردش آسیایی است حرکت دوری و حرکت مستدیر گویند؛ و مبدأ و قوه ذاتی آن جسم را که موجب چنان حرکتی است، میل مستدیر خوانند.

مستدیر ذاتی است.

مقدمه دیگر این که خاصیت حرکت دوری و میل مستدیر این است که هر نقطه‌یی را که جسم متحرك طالب باشد، از آن نقطه هارب می‌شود؛ یعنی پیوسته در این حالت است که آن نقطه را که مطلوب او بود و می‌گذارد و بنقطه دیگر رومی‌کند؛ باز چون بمطلوب رسید برفور از آن می‌گریزد و بجای دیگر متوجه می‌شود و در چرخ زدن باز بدان نقطه که از آن گریخته بود باز می‌گردد؛ و همچنان این حالت طلب و هرب، بامیل و گریز، در گردش و حرکت مستدیر آسمانها و ستارگان، ذاتی و دائم و همیشگی است.

پس از این دو مقدمه نتیجه می‌گیرند که حرکت افلاك و فلکیات حرکت ارادی نفسانی است؛ چرا که این خاصیت که نقطه مطلوب، عیناً مهر و ب‌عنه باشد منحصر ب حرکت نفسانی ارادی است؛ و در حرکت طبیعی هرگز چنان نیست که از مرکز ثقل خود بگریزند، و از آن نقطه که مطلوب ذاتی بود، هارب و گریزان باشند؛ مثلاً جسم ثقیل زمینی، چون بمرکز زمین رسید دیگر از حرکت و جنبش باز می‌ایستد و آرام می‌گیرد؛ اما در موجودات آسمانی هیچ‌گاه سکون و قرار و آرام نیست.

پس می‌توانیم از مقدمات فوق برای ابطال حرکت طبیعی، قیاسی ترتیب بدهیم از شکل اول بدین قرار:

[حرکت دوری فلك دارای طلب و هرب دایم است + و آنچه دارای طلب و هرب دایم باشد حرکت طبیعی نیست + پس حرکت دوری فلك حرکت طبیعی نیست].

یا از شکل دوم بدین قرار:

[در حرکت دوری فلك، طلب و هرب همیشگی است + و هیچ حرکت طبیعی نیست که در وی طلب و هرب همیشگی باشد + پس حرکت دوری فلك حرکت طبیعی نیست]. و برای ابطال حرکت قسری نیز قیاسی از شکل اول تشکیل می شود بدین قرار:

[حرکت افلاك دایم و همیشگی است + و هرچه دایم و همیشگی باشد قسری نیست + پس حرکت افلاك قسری نیست].
یا از شکل دوم بدین قرار:

[حرکت افلاك دایم و همیشگی است + و هیچ حرکت قسری نیست که دایم و همیشگی باشد + پس حرکت افلاك حرکت قسری نیست].
و چون امتناع حرکت طبیعی و قسری معلوم شد، نتیجه اش اثبات حرکت ارادی نفسانی است؛ چرا که مابین سه قسم حرکت (طبیعی، قسری، ارادی) انفصال حقیقی است؛ و قیاس استثنائی که از قضیه منفصله حقیقه تشکیل یافته باشد؛ چنانست که وضع یکی از دو جزو مقدم یا تالی مستلزم رفع جزو دیگر، و رفع هر جزوی مستلزم وضع جزو دیگرست. پس چون حرکت طبیعی و قسری رفع شد، ناچار اثبات حرکت ارادی را نتیجه می دهد.

این بود خلاصه و نقاوه آنچه حکمای سلف در حرکت ارادی نفسانی آسمانها و آسمانیها گفته اند؛ اگر می خواهید عین گفته های ایشان را هم بشنوید، نمونه ای از آن را نقل می کنم گوش کنید

استاد کل شیخ رئیس ابوعلی سینا در نمط سوم از کتاب اشارات که باعتقاد اکثر ارباب فن منقح ترین مؤلفات فلسفی اوست می گوید:

«الجسم الذى فى طباعه ميل مستدير فان حركته^۱ من الحركات النفسانية دون الطبيعية؛ والالكان بحركة واحدة يميل بالطبع عما يميل اليه بالطبع ويكون طالباً بحركته وضعاً ما بالطبع فى موضعه و هو تارك له هارب منه^۲ بالطبع؛ ومن المحال ان يكون المطلوب بالطبع متروكاً بالطبع، او المهرب منه بالطبع مقصوداً بالطبع؛ بل قد يكون ذلك فى الارادة لتصور غرض ما يوجب اختلاف الهيئات؛ فقد بان ان حركته نفسانية ارادية». يعنى آن جسم كه در طبيعت و سرشت او، ميل مستدير باشد، حركتش از نوع حرکات نفسانى باشد؛ يعنى مبدأ آن حركت، شعور نفسانى است نه طبيعت خالى از اراده و شعور؛ زيرا كه اگر طبيعت بودى لازم آمدى كه در يك جسم و يك حركت دو ميل طبيعى بودى؛ كه بايكي چيزى را طلب كردى بطبع، و بايكي هم او را وا گذاشتى بطبع؛ و محال باشد كه آنچه متروك بود بطبع، مطلوب بود بطبع؛ و آنچه مهرب منه باشد بطبع، همان بعين مقصود باشد بطبع؛ آرى اين جنس حركت در حرکات ارادى اتفاق مى افتد؛ بدین سبب كه تصور غرضى موجب اختلاف در هيأت حرکات مى گردد؛ پس از اينجا نتيجه مى گيريم كه حركت چنان جسم كه در طبع وى ميل مستدير باشد از جنس حرکات نفسانى ارادى است نه حركت طبيعى.

در نمط ششم اشارات در باره اين كه حركت دورى فقط ممكن است دائم و غير متناهى باشد گفته است:

«فالحركة التى يجب ان يطلب حال القوة عليها من حيث هي غير

۱- حرکاته : خ

۲- عنه : خ

متناهیة، هی الدوریة».

یعنی آن حرکت که می شاید قوت غیرمتناهی ازوی خواستن، همانا حرکت دوری است؛ و بعبارت دیگر هر گاه حرکت غیرمتناهی امکان داشته باشد تنها حرکت دوری و گردش آسیایی است و نیز در نمط ششم است در این که قوة محرك آسمانها موجود مجرد عقلی است

«فالقوة المحركة للسماء غیر متناهیة و غیر جسمانیة فهی مفارقة عقلیة». جمله فوق را شیخ بعد از اثبات این قضیه گفته است که ممکن نیست در جسم، قوة طبیعی بر حرکت، نامتناهی باشد.

می گوید چون ممکن نیست که قوة محرك جسمانی نامتناهی باشد؛ پس قوة محرك آسمانها نامتناهی و غیر جسمانی است؛ و این خود منحصر است بگوهر مفارق عقلی؛ یعنی محرك افلاك از نوع عقول مجرد است، نه قوای محدود جسمانی.

باز در همان نمط سادس بعد از توضیح مطلب فوق در حرکت شوقی افلاك می گوید.

«فالمبدأ المفارق العقلی لا تزال تفيض منه تحریکات نفسانیة للنفس السمائیة علی هیئات نفسانیة شوقیة تنبعث منها الحركات السمائیة علی النحو المذکور من الانبعاث».

یعنی از همان گوهر مفارق عقلی که مبدأ حرکت آسمانهاست، پیوسته و بتوالی علی الدوام فیض حرکات نفسانی، بر هیأت شوقی نفسانی، بنفوس فلکی می رسد؛ و بدان صفت که گنتیم جنبش ارادی شوقی آسمانها از آن پدید می آید.

آنچه دربارهٔ حرکت ارادی شوقی آسمانها گفتم نقل قول حکیمان گذشته بود؛ اما اگر عقیدهٔ خودم را بخواهید پنهان نمی‌کنم که از همان وقت که غرق تحصیل فلسفه بودم و این مبحث مخصوصاً شرح همین اشارات را پیش‌استاد رضوان‌الله‌علیه می‌خواندم خارخار چندشبهه در ضمیر من بود که هنوز هم باقی است.

از جمله در رفع استدلال‌های شیخ رئیس و پیروان او که مبتنی بر طلب و هرب حرکت دوری فلك است؛ چه مانعی دارد که بگوییم طلب و هرب و میل و گریز از لوازم ذاتی حرکت دورانی است؛ و بدین سبب احتیاج بتعلیل ندارد «الذاتی لا یعلل»؛ چنانکه معتقدان حرکت جوهری گفته‌اند که چون حرکت و تجدد و تصرُّم، لازمهٔ ذات جوهر است، محتاج بتعلیل نیست. عجب‌ا که بشر امروزی به آسمانها راه یافته و هنوز اثری از شعور و ادراک در آن نواحی نیافته است! اما آنچه عرفای محقق در سریان عشق و جذب و انجذاب مابین اجزاء عالم هستی و ذرات موجودات گفته‌اند، مسألهٔ دیگری است که مولود ذوق و شهود عرفانی است، نه مدلول برهان فلسفی و قیاس‌اقترانی «و بینهما بون بعید».

شبههٔ دیگر این است که فلاسفه دوام و ابدیت و ازلیت و نامتناهی بودن حرکت افلاك را از روی دوری بودن حرکت اثبات می‌کنند؛ پس اگر بنا باشد که دوری بودن آن را هم از روی نامتناهی بودن و دوام و ازلیت و ابدیت آن، اثبات کنند مستلزم دور محال است.

بعبارت دیگر دلیلی مقنع بر حرکت نامتناهی ازلی و ابدی افلاك نداریم؛ مضاف باین که از نظر کلامی مذهبی، فلك و فلکیات نیز مثل زمین و موجودات زمینی، عاقبت محکوم فنا و نیستی است «یوم نطوی

السماء کطی السجل للکتب کما بدأنا اول خلق نعیده: سورة انبیاء ج ۱۷ به ۱۰۴»؛ و آنچه حکما در امتناع کون و فساد در فلکیات گفته اند محمول بر استحاله و تبدل از چیزی به چیز دیگر است؛ نه دوام و بقاء ابدی؛ و نه استغناء از جاعل در مقام تکوین و ابداع؛ چه از نظر مذهبی و فلسفی هر دو مسلم است که افلاک هم مثل عنصریات حادثند؛ و هر حادثی محتاج بعلت است؛ پس افلاک مخلوق و مجعول اراده واجب الوجود؛ و در فناء و بقاء نیز محکوم مشیت حق اند تعالی شأنه.

باز تکرار می کنم که آنچه عرفا درباره حرکت جذب و انجذاب ذاتی سرمدی غیر متناهی مابین ذرات موجودات و اجزاء عالم هستی از مجردات و مادیات گفته اند، طوری است و رای طور عقل؛ و مسأله‌ی است بیرون از حد و مرز اصول عقلی فلسفی و برهان منطقی و ریاضی؛ که بگفته مولوی «عقل از دهلیز می نآید بیرون».

هم درین سوراخ بنایی گرفت در خور سوراخ دانایی گرفت

۲۲- اتحاد ملل و ادیان و مذاهب

در خصوص اختلاف نظر و عقیده عارف با حکیم، و صوفی با متشرع سخن بسیار شنیده‌اید؛ این راهم از بنده بشنوید که اکثر بل که همه آن اختلافات که گفته اند، سطحی ظاهری، و مربوط بمبادی و اوایل احوال سیر و سلوک عرفانی و تحصیل حکمت و فلسفه است؛ اما در واقع نفس- الامر اگر خوب دقت کنیم جوهر عقل و برهان فلسفی نیز پرتوی از نور شهود قلبی و عرفان باطنی است؛ و انسان در سیر استکمالی و ارتقاء مدارج معرفت بجایی می رسد که قضایای برهانی بامشهودات

وجدانی، و آموخته‌های مدرسه با اندوخته‌های خانقاهی او، در جوهر مراد و مقصود اصلی متحد و موافق می‌گردد؛ آن وقت است که دیگر مابین حکیم و عارف هیچ اختلاف و مبادی نیست، جز این که یکی از دانسته می‌گوید، و یکی از دیده؛ چنانکه در نظر خالی از غرض و مرض نیز مابین صوفی و متشرع همین فرق است که یکی از دیده می‌گوید و یکی از شنیده. و همچنین انسان در تکامل علمی و روحانی بمقام و منزلتی می‌رسد که پیش او کتاب تکوینی عوالم وجود، با کتاب تشریعی انبیاء و مبعوثان الهی، جمله بجمله و حرف بحرف منطبق می‌شود.

و در همین حال و مقام است که نه تنها صوفی و متشرع و عارف و فیلسوف بایکدیگر آشتی می‌کنند؛ که همه جنگها و خصومتها و دورنگی‌ها که مابین ارباب مذاهب و ادیان و ملل عالم است، بصلح و صفا و دوستی و یک‌رنگی بدل می‌گردد، از سخنان بسیار عمیق و پرمغز مولوی که در این باره گفته و از اسرار مکتب عرفانی او ست شمه‌یی یاد می‌کنم؛ خوب توجه کنید:

صبغة الله هست رنگ خُـمِ هو پیسه‌هایك رنگ گردد اندر او

«صبغة الله ومن احسن من الله صبغة: سورة بقره ج ۱ یه ۱۳۸».

رنگهای نیک از خُـمِ صفاست

رنگ زشتان از سیاه آبهی جفاست

صبغة الله نام آن رنگ لطیف

لعنة الله بوی این رنگ کثیف

همچنین دان جمله احوال جهان
 قحط و جذب^۱ و صلح و جنگ از افتتان
 این جهان با این دو پر اندر هواست
 زین دو، جانها موطن خوف ورجاست
 تا جهان لرزان بود مانند برگ
 در شمال و در سموم بعث و مرگ
 تا خُم يك رنگی عیسی ما
 بشکند نرخ خم صد رنگ را
 کان جهان همچون نمکسار^۲ آمده است
 هرچه آنجا رفت بی تلوین شده است
 خاک را بین، خلق رنگارنگ را^۳
 می کند يك رنگ اندر گورها
 این نمکسار جسم ظاهرست
 خود نمکسار معانی دیگرست
 این نمکسار معانی معنویست
 از ازل آن تا ابد اندر نویست
 آن چنان کز صقل نور^۴ مصطفی
 صد هزاران نوع ظلمت شد ضیا

۱- جذب: قحط و خشک سالی

۲- نمکزار: خ

۳- بین که خاک این خلق رنگارنگ را: خ

۴- کز نور روی: خ

از جهود و مشرك و ترسا و مٹغ
 جملگی يك رنگ شد زان البالغ
 صد هزاران سایه کوتاه و دراز
 شد یکی در نور آن خورشید راز

این زمان سرها مثال گاو پیس
 دوك نطق اندر ملل صد رنگ ریس
 نوبت صد رنگی است و صد دلی
 عالم يك رنگ کی گردد جلی
 نوبت گرگ است و یوسف زیرچاه
 نوبت قبط است و فرعون است شاه
 تا زرق بی دریغ خیره خند
 این سگان را حصه باشد روز چند

در درون بیشه شیران منتظر
 تا شود امر تعالوا منتشر
 اشاره است بآیه کریمه سورة آل عمران « قل یا اهل الكتاب تعالوا
 الی کلمة سواء بیننا و بینکم الا نعبد الا الله و لا نشرك به شیاً و لا یتخذ بعضنا
 بعضاً ارباباً من دون الله: آل عمران ج ۳ به ۶۵ ».
 پس برون آیند آن شیران زمرج^۱
 بی حجابی حق نماید دخل و خرج

۱- مرج: چراگاه و بیشه و مرغزار

جوهر انسان بگیرد برو بحر

پسه ۱ گاوان بسملان ۲ روز نحر

مقصود مولوی خصایص عهد غیبت و یشارت ظهور موعود، و تجلی جوهر انسانیت، و دوره غلبه روح رحمانی بر نفس شیطانی یا چیرگی یزدان بر اهریمن است

روز نحر رستخیز سهمناک مؤمنان را عید و گاوان را هلاک

جمله مرغان آب، آن روز نحر همچو کشتی ها روان بر روی بحر
مقصود از «مرغان آب» اولیای خدا و برگزیدگان حق تعالی است که «لاخوف علیهم ولا هم یحزنون».

تا که بازان، جانب سلطان روند

تا که زاغان، سوی گورستان روند

روز عدل و، عدل داد درخورست ۳

کفش آن پا، کلاه آن سرست

«لیمیز الله الخبیث من الطیب» و «لیهلك من هلك عن بینة و یحیی من

حی عن بینة» ۴

۱- پیس:خ-پسه بمعنی سیاه و سپید است که آن را بتازی «ابلق» گویند؛

سنائی گوید:

چیست چنبر سپهر دهر افروز رسن پسه چیست جز شب و روز

در فکندت بچنبر گردن بهر کشتن زمانه، پسه رسن

و بهمین مناسبت مرض «برص» را «پسه» و «لك و پیس» گویند.

۲- بسمل با کسر باء و میم: کشته و کشتنی

۳- روز عدل و عدل و داد اندر خورست: خ

۴- هر دو آیه از سوره انفال است ج ۹ یه ۳۸ و ۴۲

تا که یهلك من هلك عن بینه تا که ینجو من نجا واستیقنه

۲۳- شریعت و طریقت و حقیقت

اصطلاح معروف شریعت و طریقت و حقیقت را لابد شنیده‌اید، و می‌دانید که در این موضوع نیز سخن بسیار گفته و نوشته‌اند؛ بعضی هم این جمله را که گویا اصلاً از کلمات صوفیه بوده است بصورت «الشریعة اقوال النبی علیه السلام و الطریقة افعاله والحقیقة احواله»، با تغییر عبارت بعنوان حدیث نبوی روایت کرده‌اند که پیغمبر اکرم صلی- الله علیه و آله وسلم فرمود «الشریعة اقوالی و الطریقة افعالی و الحقیقة احوالی» من در این خصوص تفصیل نمی‌دهم و بدو خلاصه و نقاوه‌یی که از مجموع کلمات مولوی و دیگر بزرگان اهل دین و عرفان بدست می‌آید قناعت می‌کنم.

مولوی در مقدمهٔ نثر دفتر پنجم مثنوی شرحی در این باره نوشته است که «شریعت همچون شمع است که راه می‌نماید؛ و چون در راه آمدی آن رفتن تو طریقت است، و چون رسیدی بمقصود، آن حقیقت است؛ و عبارت دیگر شریعت همچون علم کیمیا آموختن است از استاد یا از کتاب؛ و طریقت استعمال کردن داروها و مس را در کیمیا مالیدن است؛ و حقیقت، زر شدن مس».

اما آنچه بر این بنده معلوم شده جوهر و عصارهٔ همهٔ حرف‌های این است که «شریعت» و «طریقت» و «حقیقت»، سه مرحله از مراحل و منازل سیرو سلوک، یا سه درجه و سه مقام از مقامات معنوی و مدارج کمال انسانی است؛ که می‌توان آن را به پوست و مغز و روغن بادام و امثال آن تشبیه کرد؛ از

این جهت که غایت و ثمره اصلی وجود بادام، همان روغن است؛ و شأن و منزات و خاصیتی هم که در قشر و مغز بادام وجود دارد، همه بخاطر همان روغن است. همچنین غایت مقصود و غرض و هدف اصلی عبادات و ریاضات و اعمال و افعال شریعت و طریقت نیز، تحصیل حقیقت است؛ یعنی رسیدن بمقام سکینه قلب و تحقق ملکات فاضله علمی و اخلاقی که غایت کمال انسانی و سرمایه سعادت جاودانی است؛ و انسان در این مقام دارای روحی پرنشاط و آرام است که پیوسته مهبط فیض رحمانی و تجلی گاه اسرار و وروشنکده انوار یزدانی است.

و عبارت دیگر شریعت و طریقت هر دو مقدمه و وصول بهمین مرحله کمال حقیقت است؛ و چون سیر استکمالی انسان باین مقام رسید، شریعت و طریقت هم طبعاً در آن مندرج و مستتر خواهد بود.

وجه تشبیه دیگر این است که قشر و مغز و روغن بادام، لازم و ملزوم یکدیگرند؛ چرا که قشر، حافظ مغز، و مغز حافظ روغن است. همچنان شریعت و طریقت و حقیقت نیز لازم و ملزوم یکدیگرند؛ زیرا که شریعت محفظه طریقت، و طریقت، گنجور و خزانه دار حقیقت است. نکته اینجاست که در طی مراحل طریقت، و رسیدن بسر منزل حقیقت، در همه حال و هر مرحله و مقام که باشیم رعایت آداب شریعت و عمل کردن و تقید بتکالیف و وظایف شرعی مذهبی واجب و لازم است؛ و در هیچ حال و مقامی اسقاط تکلیف نمی شود؛ مگر در موضعی که خود شارع رفع قلم و اسقاط تکلیف کرده باشد.

و باعتبار من اگر حقیقت امر را ببخواهید، رسیدن بمرحله طریقت

و حقیقت، جز از راه شریعت و التزام عبادات و مقررات احکام، و رعایت حلال و حرام شرعی، اصلاً و ابداً ممکن و میسر نیست.

کدام ریاضت معقول، بالاتر و نتیجه بخش تر از مواظبت بر فرایض، و اجتناب از محظورات و محرّمات مذهبی است!

هرگاه پای مندوبات و مکروهات را هم بمیان بکشیم؛ و خود را مقید بجمیع این قبیل امور و آداب نیز قرار بدهیم؛ انصاف را که بزرگترین و سخت‌ترین ریاضت‌های معقول سودمند را متحمل شده‌ایم. و بالجمله برای رسیدن بسر منزل حقیقت که جایگاه مقربان الهی است، اطاعت فرمان و مراعات مقررات شریعت، فرض عین و واجب مؤکداست؛ و اگر کسی از این قاعده مستثنی باشد همان طایفه دیوانگان و مجذوبان را توان گفت که در اثر عشق و شور الهی در حالت سکر و محو و استغراق بسر می‌برند؛ و مولوی در حق این طایفه گفته است: «بر ده ویران خراج و عشر نیست».

عاشقان را هر نفس سوزیدنی است

بر ده ویران خراج و عشر نیست

گر خطا گوید و را خطای مگو

گر شود پر خون شهیدان را مشو

خون شهیدان را ز آب اولیترست

این خطا از صد صواب اولیترست

در درون کعبه رسم قبله نیست

چه غم ارغواص را پاچله^۱ نیست

۱- در این بیت معروف «پاچله» است بایاء دو نقطه؛ در فرهنگها نیز

به همین صورت مرادف «پاچله» بمعنی کفش و پای افزار ضبط کرده‌اند؛ اما بعضی —

تو ز سرمستان قلاووزی مجو

جامه چاکان را چه فرمایی رفو

ملت عشق از همه دینها جداست

عاشقان را مذهب و ملت خداست

لعل را گر مهر نبود باک نیست

عشق در دریای غم غمناک نیست

اما مولوی در همان مقدمه نثر دفتر پنجم که اشاره کردم عبارتی دارد که ظاهرش برخلاف گفته ماست؛ می گوید «و جهت این گفته اند که لو ظهرت الحقایق بطلت الشرایع همچنانکه مس زر شود، و یا خود از اصل زر بود او را نه علم کیمیا حاجت است که آن شریعت است، و نه خود را در کیمیا مالیدن که آن طریقت است؛ چنانکه گفته اند طلب الدلیل بعد الوصول الی المدلول قبیح و ترك الدلیل قبل الوصول الی المدلول مذموم»؛ شاید منظور مولوی نقل قول دیگران بوده؛ یا مقصود همان طایفه مجذوبان است که تکالیف شرعی و دآب طریقت از ایشان ساقط شده باشد!

۲۴- عابد و زاهد و عارف

در میان اشخاص عامی و درس خوانده هر دو، کمتر کسی است که فرق حقیقی مابین سه لقب یا سه اصطلاح عابد و زاهد و عارف را بخوبی و → از محققان ادب معتقدند که صحیح آن پاچپله (= پاچبله) است با باء فارسی یا عربی بمعنی همان کفش و پای افزار. در این بیت نظامی نیز نسخه ها با اختلاف «پاچبله»، «پاچبله»، «پاچپله» نوشته اند برون کش پا ازین پاچبله تنگ که کفش تنگ دارد پای را لنگ رجوع شود بکتاب امثال و حکم و لغت نامه دهخدا.

درستی دانسته باشد و آنها را بایکدیگر اشتباه نکند.

از جماعت عوام گذشته، جمعی از اهل سواد و درس خوانده ها را خود دیده،
یاد نوشته های آنها خوانده ایم که فرق واقعی مابین عارف و حکیم و صوفی و
مشرع، و تعریف جامع و مانع و حد و رسم تام حقیقی هر يك از این طوایف را
نمی دانند، و عارف و حکیم و صوفی را ناشناخته لعن و تفسیق و تکفیر می کنند!
دوستی حکیم دانشمند اهل قدس و تقوی داشتم که در لباس کلاه
و شال و قبا بود؛ روزی بر سبیل شکایت از نادانی خلق گفت چون عمامه
بر سرم نیست هر جا می گذرم مرا «گبر» می خوانند؛ گفتم شکر کن که
مذهب واقعی باطنی تو را نمی دانند و گر نه تنها بتهمت «گبر کی» قناعت
نمی کردند، بل که تو را می زدند و می کشتند!

باری بهتر این است که تعریف عابد و زاهد و عارف را اول بار از شیخ
رئیس ابوعلی سینا بشنوید که در نمط نهم کتاب اشارات می گوید:
«المعرض عن متاع الدنيا و طيباتها، يخص باسم الزاهد؛ والمواظب على
نفل العبادات من القيام والصيام ونحوهما، يخص باسم العابد؛ والمنصرف
بفكره الى قدس الجبروت مستديماً لشروق نور الحق في سره، يخص
باسم العارف؛ وقد يتركب بعض هذه مع بعض».

یعنی کسی که از خواسته و خوشیهای دنیا چشم پوشیده و
اعراض کرده باشد، او را زاهد می گویند؛ و آن کس را که بر نوافل و
افزونیهای عبادات شرعی همچون شب خیزی و تهجد و روزه داری و امثال
آن مواظبت داشته باشد عابد می خوانند. و آن کس که تمام فکر و هم
خود را يك جامنصرف و متوجه بقدس جبروت کرده؛ و پیوسته در این حالت
است که روح و باطن او تابشگاه نور حق تعالی است، او را عارف می نامند؛

و گاه هست که از آن سه طایفه یکی با آن دیگری ترکیب شود؛ یعنی مثلاً در یک مورد ما بین زهد و عرفان جمع شده باشد.

باز شیخ در همان نمط ناسع اشارات دنباله عبارت فوق می گوید:
«الزهد عند غیر العارف معامله ما کأنه یشتري بمتاع الدنيا متاع الآخرة؛ وعند العارف تنزه ما عما یشتغل سره عن الحق و تکبر علی کل شیء غیر الحق».

«و العبادۃ عند غیر العارف معامله ما کأنه یعمل فی الدنيا لاجرة يأخذها فی الآخرة هی الاجر و الثواب؛ وعند العارف رياضة ما لهما و قوی نفسهما و المتوهمۃ و المتخیلة لیجرها بالتعویذ عن جناب الغرور الی جناب الحق».
یعنی زهد نزدیک کسی که عارف نیست، نوعی از سودا و معاملت گری است که گویی متاع آخرت را بمتاع دنیا می خرد، و این جهان را بآن جهان می فروشد؛ و بنزدیک آن کس که عارف باشد پاکی و پرهیز از هر چیزی است که باطن را می بشولد و او را از حق تعالی بازدارد؛ و نیز بزرگی نمودن است بر هر چیزی که جز حق تعالی است.

و عبادت بنزدیک آن کس که عارف نباشد؛ نیز نوعی از معاملت و سودگری است که گویی اندر دنیا کار می کند برای این که در آخرت مزد اجر و ثواب بستاند؛ اما نزدیک آن کس که عارف باشد، عبادت خود ریاضتی است مرهمتها و قوای نفس او را، چون قوه متوهمه و متخیله تا در وی عادت شود باز گردیدن از آستانه غرور بدرگاه حق تعالی.

نیز در همان نمط نهم اشارات گفته است:

«العارف يريد الحق الاول لالشيء غيره ولا يؤثر شيئاً على عرفانه
وتعبده له فقط ولانه مستحق للعبادة ولانها نسبة شريفة اليه لا لرغبة او رهبة
وان كانتا فيكون المرغوب فيه او المرهوب عنه هو الداعي وفيه المطلوب
و يكون الحق ليس الغاية بل الواسطة الى شيء غيره هو الغاية و
هو المطلوب دونه».

یعنی عارف خدای رامی خواهد تنهانه برای چیز دیگری؛ و هیچ چیز
را بر شناختن و بندگی کردن حق تعالی اختیار نمی کند؛ ازیرا که وی
شایسته عبادت است؛ و بندگی درگاه اوی انگیزه بیم و امید، خود نسبتی
است شریف؛ اگر عبادت از روی خوف و طمع و بیم و امید باشد، مقصود
اصلی همان چیز خواهد بود که مورد آرزو و ترس است، و حق تعالی
غرض و غایت آن عبادت نباشد؛ بل که واسطه و میانجی باشد برای
غایت دیگر که همان، مقصود باشد نه خدای تعالی.

خوبست بدانید که قدیمتر و اصیلتر و فشرده تر از گفته های شیخ
رئیس در مورد موضوع بحث، حدیث شریف حضرت امام جعفر صادق
است علیه السلام که در کتاب وافى فیض کاشانی رحمة الله علیه ذکر شده
است.

«العباد ثلاثة؛ قوم عبدوا الله عز وجل خوفاً فتلك عبادة العبيد؛ و قوم
عبدوا الله تبارك وتعالى طلباً للثواب فتلك عبادة الاجراء؛ و قوم عبدوا الله
تعالى حباً له فتلك عبادة الاحرار وهى افضل العبادة».

یعنی کسانی که خدای را عبادت می کنند سه طایفه اند؛ يك طایفه

خدای تعالی را از ترس عبادت می کنند؛ بندگی این طایفه بندگی بردگان است؛ طایفه دیگر بهوای ثواب آخرت عبادت می کنند؛ و این خود عبادت مزدوران است؛ طایفه سوم آن کسانی که خدای را برای دوستی خدای عبادت می کنند نه از روی خوف و طمع، و نه برای چیز دیگر؛ عبادت این طایفه، عبادت آزادگان است که خود بهترین و فاضل ترین عبادتهاست.

حضرت مولای متقیان علی علیه السلام در مناجات باحق تعالی می گفت «ما عبدتك خوفاً من نارک ولا طمعاً فی جنتک لکن وجدتك اهلاً للعبادة فعبدتك»^۱؛ یعنی یارب تورا نه از روی ترس از دوزخ یا برای طمع در بهشت می پرستم؛ بل که از آن جهت تورا می پرستم و عبادت می کنم که شایسته پرستش و عبادتی.

گمان می کنم که شیخ رئیس در فقره سوم عباراتی که از وی نقل کردیم بهمین جمله نظر داشته که گفته است «لانه مستحق للعبادة و لانها نسبة شریفة الیه لا لرغبة او رهبة».

مولوی که خود سرآمد محققان عرفا و صوفیه بود، در مجلد پنجم مثنوی شریف در حکایت شیخ محمد سررزی غزنوی، در خصوص عبادت خالص عاشقانه عرفانی که خالی از شایبه خوف و طمع باشد، با اشاره بمضمون همان جمله منسوب بمولای متقیان علی علیه السلام، از قول شیخ می گوید:

شیخ گفتا خالقا من عاشقم
 و ربجویم غیر تو من^۱ فاسقم
 هشت جنت گر در آرم در نظر
 ورکنم خدمت من از خوف سقر
 مؤمنی باشم سلامت جوی من
 زانکه این هردو بود حظ بدن
 عاشق عشق خدا، و آنگاه مزد
 جبرئیل مؤتمن، و آنگاه^۲ دزد
 هرچه جز عشق است، شد مأکول عشق
 دو جهان يك دانه پیش نول^۳ عشق
 بنده آزادی طلب دارد زجد
 عاشق آزادی نخواهد تا ابد
 بنده، دایم خلعت وادرا رجوست
 خلعت عاشق همه دیدار دوست^۴
 نظیر بیت ماقبل آخر را شیخ سعدی علیه الرحمه می گوید:
 خلاص می طلبد هر کجا گرفتاری است
 من از کمند تو تازنده ام نخواهم جست^۵

۱- بس: خ.

۲- در بعض نسخ «آنگاه» بدون واو عطف در هردو مصراع.

۳- نول بانون مضموم و واو معروف: منقار مرغان؛ مولوی در جای دیگر گفته است:

حرص بط آمد که نولش در زمین در ترو در خشک می جوید دقین

۴- دیدار اوست: خ.

۵- رست: خ.

هم مولوی در دفتر ششم مثنوی در صفت «عارف» می گوید:
 امت خود را بخوامن از او
 کو نگرداند ز عارف هیچ رو
 چشم عارف دان امان هردو کون
 که بدو یابید هر بهرام، عون
 زان محمد شافع هرداغ بود
 که ز جز حق چشم او مازاغ بود
 اشاره بآیه کریمه «مازاغ البصر و ما طغی: سورة نجم ج ۲۷» که
 در وصف پیغمبر اکرم است صلی الله علیه و آله وسلم
 در شب دنیا که محجوب است شید
 ناظر حق بود و زو بودش امید
 از الم نشرح دو چشمش سرمه یافت
 دید آنچه جبرئیل آن برنتافت
 مر یتیمی را که سرمه حق کشد
 گردد او در یتیم با رشد
 نیز در دفتر ششم است؛ با اشاره بترجیح عرفان قلبی بر علوم و
 معارف کسبی
 آنچنان که عارف از راه نهان
 خوش نشسته می رود در صد جهان

 در درون يك ذره نور عارفی
 به بود از صد معرف ای صفی

گوش را رهن معرف داشتن
 آیت محجوبی است و حزر^۱ و ظن
 آنکه او را چشم دل شد دیده بان
 دید خواهد چشم او عین العیان
 با تواتر نیست قانع جان او
 بل ز چشم دل رسد ایقان او

تتمه عقیده و گفته‌های مولوی را در مقایسه ما بین عالم و عارف و زاهد
 و عابد در بحث بعد خواهید شنید؛ فعلاً همان مقایسه علم و عرفان را دنبال
 می‌کنم؛ و بعد از آن بتوضیح آن اصطلاحات که تعریف آنها را از ابوعلی سینا
 شنیدید می‌پردازم؛ چرا که گمان می‌کنم بیانات مذکور هنوز کافی نباشد.

۲۵- علم و عرفان

قبلاً شما را باین نکته توجه می‌دهم که تخصیص و اختیار کردن
 سه طایفه [عابد، زاهد، عارف] از دیگر اصناف خلق همچون عالم و
 فیلسوف و متکلم و غیره، از این جهت است که مورد و مقسم این تقسیم؛
 طایفه مخصوص خدا جویان و طالبان آخرت و پویندگان راه حق است؛
 یعنی کسانی که تمام هم و اوقات خود را در پرستش خدا و اهتمام در امور
 آخرت و سلوک طریق نجات و رستگاری خود صرف می‌کنند؛ چنانکه
 در حدیث شریف حضرت صادق علیه السلام شنیدید که عبادت پیشگان را

۱- حزر با تقدیم زاء نقطه دار بر راء بی نقطه: اندازه و مقدار چیزی را

باحدس و گمان بر آورد کردن، تخمین، دیدزدن.

برسه گرو ه تقسیم کرد.

اما سایر اصناف و طبقات ممتاز خلق از قبیل دانشمندان و حکما و فلاسفه و متکلمان، حساب جداگانه دارند که باید جداگانه بآن رسیدگی کرد.

همین قدر گوشه‌یی از عقاید مولوی را در مقایسه علم و عرفان اینجا می گویم و باقی را برای مجال و فرصت دیگر می گذارم؛ مولوی در دفتر دوم مثنوی می گوید:

دفتر صوفی سواد و حرف نیست
جز دل اسپید همچون برف نیست
زاد دانشمند آثار قلم
زاد صوفی چیست انوار قدم
آن دلی کو مطلع مهتابهاست
بهر عارف فتحت ابوابهاست
با تودیوار است و با ایشان دراست
باتوسنگ و با عزیزان گوهر است

۱- آثار قدم: نیکلسون

علاوه می کنم که در نسخ چاپی غیر از نیکلسون بعد از این بیت، علاوه

دارد:

سیر زاهد هر مهی تا پیشگاه	سیر عارف هر دمی تا تخت شاه
اما این بیت در دفتر پنجم با اندک اختلاف تکرار می شود:	
سیر عارف هر دمی تا تخت شاه	سیر زاهد هر مهی يك روزه راه

آنچه تو در آینه بینی عیان

پیر اندر خشت بیند پیش از آن

اما باید دانست که هرچند مولوی علوم و معارف کسبی ظاهری را در مقابل عرفان و علم موهوبی ناچیز می‌شمارد؛ باز معتقد است که باید زحمت کشید و تحصیل علم کرد، مولوی هم معتقد است که «طلب العلم فریضة علی کل مسلم».

نفع و ضرر هر یکی از موضوع است

علم از این رو واجب است و نافع است

زین سبب که علم ضالهی مؤمن است

عارف ضالهی خود است و موقن است

نهایت این که نباید در این مرحله وقوف و عکوف داشت؛ بل که باید جهد کنند که علم کسبی و معارف تقلیدی، مبدل بمقام علم موهوبی تحقیقی گردد؛ یعنی از مرتبه علم الیقینی بمرتبه حق الیقینی ترقی کنند؛ همان راهی که خود مولوی رفته و از شریعت به حقیقت رسیده بود، در دفتر اول می‌گوید:

وهم وفکر وحس و ادراك شما

همچونی دان مرکب کودک هلا

علمهای اهل دل حمالشان

علمهای اهل تن احمالشان

علم چون بردل زند یاری شود

علم چون برتن زند باری شود

گفت ایزد یحمل اسفاره

بار باشد علم کان نبود زهو

«مثل الذین حملوا التوریه ثم لم یحملوها کمثل الحمار یحمل اسفارا»

سورة جمعه: ج ۲۸ یه ۶۰.

علم کان نبود زهو بی واسطه

آن نباید همچو رنگ ماشطه

دنبالۀ این شعر همان مطلب فوق را که اشاره کردم تصریح می کند

که مبادا توهم کنند که باید دنبالۀ تحصیل و مدرسه را رها کرد و تنها در خط

سیر و سلوک افتاد!

مولوی می گوید باید بار علم کسبی تقلیدی را بخوبی بکشند تا

بمرتبۀ عرفان روحانی و کمال نفسانی برسند؛ چون بآن مقام رسیدند

خود بخود بار علوم و معارف اکتسابی از دوش آنها خواهد افتاد و

سبکبار خواهند شد؛ اما نباید همیشه در غرور و هووی و هوس علوم

ظاهری باقی بمانند و باین مرتبه قانع باشند

لیک چون این بار را نیکو کشی

بار برگیرند و بخشنندت خوشی

هین مکش بهر هوا این بار علم

تا شوی را کب تو بر رهوار علم

تا که بر رهوار علم آیی سوار

بعد از آن افتد ترا از دوش بار

اینجاست که دانشهای کسبی تقلیدی بعلم مو هو بی تحقیقی انجامیده

است؛ و این موهبت نیز جز با دستگیری اولیا و عنایت حق تعالی میسر

نیست.

از هواها کی رهی بی جام هو
ای شده قانع ز هو با نام هو
از صفت وز نام چه زاید، خیال
وان خیالش هست دلال وصال
اسم خواندی رو مسمی را بجو
مه بیالا دان نه اندر آب جو
گر ز نام و حرف خواهی بگذری

پاك كن خود را ز خود هين يكسری
طریق وصول باین مقام راهم مولوی همان‌طور که خود اوسیر
کرده بود نشان می‌دهد که باید روح را در ریاضت از آرایشهای طبیعت
پاك و صافی کنند تا مستعدانوار الهی گردد؛ و عبارت دیگر باید از
طریق «تخلیه» و «تجلیه» خود را آماده مرتبه «تخلیه» سازند.

همچو آهن ز آهنی بی‌رنگ، شو
در ریاضت آینه‌ی بی‌زنگ شو
خویش را صافی کن از اوصاف خود
تا بینی ذات پاك صاف خود
بینی اندر دل علوم انبیا
بی‌کتاب و بی‌مُعید و اوستا
بی‌صحیحین و احادیث و رُوات

بل که اندر مشرب آب حیات
صحیحین بصیغه تشبیه مراد دو کتاب صحیح بخاری و صحیح

مسلم است از صحاح ستہ معروف کہ مأخذ صحیح معتبر احادیث و روایتهای اہل سنت است.

در مجلد چہارم آب پاک روی دست ہمہ علوم و معارف اکتسابی بشر می ریزد:

خُرده کاریهای علم ہندسہ	یا نجوم و علم طب و فلسفہ
کہ تعلق با ہمین دنیستش	رہ بہفتم آسمان برنیستش
این ہسہ، علم بنای آخور است	کہ عماد بود گاو و اشتر است
بہر استبقای حیوان چند روز	نام آن کردند این گیجان رموز
علم راہ حق و علم منزلش	صاحب دل داند آنرا بادش

نیز در مجلد چہارم غرور علوم نقلی و معارف اکتسابی را مانع وصول بحق و نیل بہ کمال سعادت می شمارد؛ و بمناسبت داستان «کنعان» پسر نوح کہ چون از متابعت پدر روی بر تافت در طوفان ہلاک شد؛ باز میدان سخن برای اظہار عقیدہ مولوی در وجوب متابعت پیر پیش می آید و می گوید:

کاشکی او آشنا^۱ نا موختی

تا طمع در نوح و کشتی دوختی

کاش چون طفل از حیل جاہل بدی

تا چو طفلان چنگ در مادر زدی

یا بعلم نقل، کم بودی ملی^۲

علم وحی دل ربودی از ولی

۱- آشنا: شناوری.

۲- ملی: پُر، توانگر و ثروتمند.

با چنین نوری چو پیش آری کتاب
 جان وحی آسای او^۱ آرد عتاب
 چون تیمم با وجود آب دان
 علم نقلی بادم قطب زمان
 خویش ابله کن تبع می رو سپس
 رستگاری زین ابلهی یابی و بس
 زیر کی چون کبر باد انگیز^۲ تست
 ابلهی شو تا بماند دل درست
 ابلهی نی کو بمسخرگی دو تو هست
 ابلهی کو واله و حیران هو هست
 عقل را قربان کن اندر عشق دو هست
 عقلها باری از آنسوی است کو هست
 زین سرا از حیرت، گر این عقلت رود^۳
 هر سر مویت سر و عقلی شود

علم تقلیدی و تحقیقی

مولوی در باره علم تقلیدی و تحقیقی مکرر در مثنوی گفت و گو کرده است؛ از آن جمله در دفتر دوم می گوید علم تقلیدی، عاریت

۱- تو: نیکلسون.

۲- کبر و باد انگیز: خ - باد کبر انگیز: خ.

۳- یعنی چون بسبب حیرت، عقل از سر تو بیرون رود.

و وبال جان انسان است

گرچه عقلت سوی بالا می پرد

مرغ تقلیدت پیستی می چرد

علم تقلیدی و بال جان ماست

عاریه است و مانشته کآن ماست

زین خرد جاهل همی باید شدن

دست در دیوانگی باید زدن

آزمودم عقل دوراندیش را

بعد ازین دیوانه سازم خویش را

علم یقینی و ظن و گمان

مولوی علم یقینی را به مرغ دو پر، و گمان را به مرغ یک پر

تشبیه کرده؛ و این تمثیل را با لطایف عرفانی شاعرانه پرورانده
است:

علم را دو پر، گمان را یک پر است

ناقص آمد ظن پرواز ابراست

مرغ یک پر زود افتد سرنگون

باز بر پرد دو گامی یا فزون

افت و خیزان می رود مرغ گمان

با یکی پر بر امید آشیان

چون زطن و ارست و علمش رونمود
 شد دوپر آن مرغ بک‌پر، پر گشود
 با دو پر برمی‌پرد چون جبرئیل
 بی‌گمان و بی‌اگر بی‌قال و قیل
 گر همه عالم بگویندش توی
 بر ره یزدان و دین مستوی
 او نگرده گرمتر از گفتشان
 جان طاق او نگرده جفتشان
 و همه گویند او را گمرهی
 کوه پنداری و تو برگ کهی
 او نیفتد در گمان از طعنشان
 او نگرده دردمند از ظعنشان
 علاوه می‌کنم که اصل این مطالب را در آیه کریمه قرآن مجید
 می‌خوانیم «و ما لهم به من علم ان يتبعون الا الظن و ان الظن لا يغني من الحق
 شیئاً: سورة نجم ج ۲۷ یه ۲۸».
 چنانکه اشاره کردم راهی را که مولوی برای رسیدن بمقام عالی
 کمال انسانی همه جا نشان می‌دهد و ما را بدان دلالت می‌کند؛ راهی است
 که خود او رفته و قدم بقدم آن را بانهایت گرمی و خلوص پیموده بود.
 مولوی در عالم شریعت فقیهی مجتهد و پیشوایی مؤتمن بود که
 بدست سید برهان‌الدین محقق ترمذی در رشته طریقت منسلک گردید
 پخته گرد و از تغیر دور شو
 همچو برهان محقق نور شو

چون ز خود رستی همه برهان شدی

چون که گفتی بنده ام سلطان شدی

مدت چهارده سال هم ریاضت طریقت کشید؛ آنگاه از مرحله طریقت هم گذشت و بعالی ترین مقام حقیقت پیوست.

مولوی در علوم و معارف اکتسابی عقلی و نقلی سرآمد اقران خود بود؛ در سیر و سلوک طریقت نیز منازلی بسیار طی کرده و بمقامات عالی رسیده بود؛ اما آخر کار، جذبه الهی چنان او را ربود که تمام محصول شریعت و طریقت، و حاصل مدرسه و خانقاه را که در مدتی قرب چهل سال اندوخته بود همه را يك جا و در بست در پای شمس الدین تبریزی ریخت؛ و از آن پس عاشقی پاکباز در آمد که:

«هرچه جز معشوق باقی جمله سوخت».

علوم و معارف بشری دسته گلی چند از گلشن دل است

مولوی می گوید علوم و معارف بشری گلدسته یی چند از گلستان باصفای دل؛ یعنی نموداری و پرتوی از عالم بی انتهای روح پاک و عقل روشن است؛ ولیکن ما در اثر غفلت و کوتاهی بینی، زبون و مفتون همین چند دسته از علوم و فنون متداول شده؛ و در آن گلزار را که معدن گلهای نامتناهی و منبع سرشار اسرار و مَطْلَع انوار اشراقات الهی و کشف و شهود دانشها و الهامات بی پایان آسمانی است، بر خود بسته ایم.

گلشنی کز بقل^۱ روید يك دم است
 گلشنی کز عقل روید خرم است
 گلشنی کز گل دمد، گردد تباه
 گلشنی کز دل دمد، وافر حناه
 علمهای با مزه‌ی دانسته مان
 زان گلستان يك دوسه گلدسته‌دان
 زان زبون این دوسه گلدسته‌ایم
 که در گلزار برخود بسته‌ایم
 و بالجمله مولوی همه جا اشراق قلبی و کشف و شهود عرفانی را که
 محصول ریاضت و روشنی و صفای باطن است، بردلایل فلسفی برهانی
 ترجیح می‌دهد

آفتاب آمد دلیل آفتاب
 گر دلالت باید از وی رومتاب
 از وی ار سایه نشانی می‌دهد
 شمس هر دم نور جانی می‌دهد
 عاشقان را شادمانی و غم‌اوست
 دست مزد و اجرت خدمت هم‌اوست
 غیر معشوق ار تماشایی بود
 عشق نبود هرزه سودایی بود
 عشق آن شعله است کو چون بر فروخت
 هر چه جز معشوق باقی جمله سوخت

تیغ لا، در قتل غیر حق براند

درنگر ز آن پس که بعد لا، چه ماند

ماند التالله، باقی جمله رفت

شاد باش ای عشق شرکت سوز زفت

مبحث علم و عرفان را بهمین جا ختم می کنم و بر سر توضیح

در معرفی عابد و زاهد و عارف می روم که وعده داده بودم.

۲۶- توضیح در معرفی آن سه طایفه که طالب آخرت باشند عابد و زاهد و عارف

سخنان شیخ رئیس ابوعلی سینا را در این باره شنیدید؛ شیخ شهاب الدین

سهروردی متوفی ۶۳۲ هـ ق در کتاب «عوارف المعارف»؛ به ربی و

شیخ عزالدین محمود کاشانی متوفی ۷۳۵ هـ ق در «مصباح الهدایه» بفارسی

هم شرحی درباره اصناف خدا جوینان و طالبان راه آخرت نوشته اند که

شامل اصناف عباد و زهاد و عرفا و صوفیه و ملامتیان می شود.

در کتب دیگر اخلاق و تصوف از قبیل قوت القلوب ابوطالب

مکی متوفی ۳۸۶، و کتاب اللمع ابو نصر سراج طوسی متوفی ۳۷۸، و

حلیه الاولیاء حافظ ابو نعیم اصفهانی متوفی ۴۳۰؛ و رساله قشیری امام

ابو القاسم قشیری متوفی ۴۶۵ و احیاء العلوم امام محمد غزالی (۴۵۰-۵۰۵

هـ ق) نیز کم و بیش در آن مباحث گفت و گو شده؛ اما حاصل و خلاصه همه

گفته ها و نوشته ها این است که در ذیل سه عنوان خواهید شنید:

طایفه عباد

۱- عابد: کسی است که بظاهر عبادات و طاعات شرعی مقید است؛ علاوه بر ادای فرایض که تکلیف همگانی است و هیچ کس را از آن‌گزیر نیست؛ پیوسته اوقات خود را در مواظبت بر نوافل عبادات از نماز و روزه و تلاوت قرآن و خواندن اذکار و ادعیه مأثوره و امثال آن می‌گذرانند؛ و داعی او بر ملازمت عبادت، تحصیل ثواب آخرت است. این طایفه در سلوک طریق آخرت بداشتن مرشدی راهنما و بیعت با پیری راهبر معتقد نیستند؛ از محملات و طبقات شرعی نیز خودداری و تزهّد نمی‌ورزند؛ چنانکه مثلاً زن و فرزند اختیار می‌کنند، و از خوردن غذای لذیذ؛ و پوشیدن جامه فاخر و خفتن در بستر گرم و نرم و امثال آن اجتناب ندارند. عابد در واقع معامله‌گری است که در عوض عبادت، اجرت ثواب آخرت از نعیم بهشت و تزویج حور عین می‌خواهد؛ چنانکه در دعا می‌خواند «زوجنا من الحور العین» برخلاف عارف که عبادت او از شوایب علل و اغراض مبرا و منزّه است؛ و حق را از برای حق می‌پرستد. خلاصه این که عباد آن طایفه اند که پیوسته بروظایف و نوافل عبادات شرعی مواظبت و ملازمت داشته باشند؛ بقصد نیل ثواب اخروی و خود را به دستگیری و هدایت ولّی مرشد محتاج نمی‌دانند بل که عمل کردن به همان ظواهر تعلیمات و مقررات شریعت را در نیل سعادت دنیا و آخرت کافی می‌شمارند

زهاد

۲- زاهد: کسی است که با وجود التزام وظایف طاعات و عبادات، از دنیا و دنیاوی چشم می‌پوشد؛ و در تقوی و پرهیز نمودن و اغراض

از امور دنیوی و خوشیهای زندگانی چندان مبالغه می ورزد که امور حلال و لذایذ و طیبات شرعی را نیز بر خود حرام می کند؛ چنانکه مثلاً زن همخوا به نمی گیرد و خانواده تشکیل نمی دهد؛ غذای لذیذ نمی خورد، بر بستر گرم و نرم نمی خوابد، لباس فاخر ناعم نمی پوشد؛ و بالجمله خود را پیوسته در سختی ریاضت و تقشف می پروراند. و اگر زاهدی احیاناً تن به ازدواج داد، محض بخاطر این است که یکی از وظایف شرعی را انجام داده باشد؛ نه برای شهوت نفس و رغبت نکاح. ظریفی می گفت بیچاره آن زن که در عقوبت و ریاضت همسری زهاد گرفتار شده باشد؛ اینجاست که بمضمون گفته حافظ می رسند که گفت:

عبوس زهد بوجه خمار ننشیند

مرید خرقه دردی کشان خوش خویم

باری زاهد نیز مانند عابد، سرسپرده خضری راهبر نیست و با پیری کامل و شیخی مرشد پیوند ورشته اتصال و بیعت ندارد، بل که بدون استاد و راهنما، تنها و خودسر بزه و عبادت می پردازد؛ برخلاف عارف صوفی که پیوند با انسان کامل و داشتن شیخ و پیر راهنما شرط اصلی اساسی سیر و سلوك اوست؛ و در هیچ مرحله جز با پرهای شیخ نمی پرد و سفارش می کند که:

هین میر الا که با پرهای شیخ

تا ببینی عون لشکرهای شیخ

مگسل از پیغمبر ایام خویش

تکیه کم کن برفن و بر کام خویش

چونکه باشیخی تو دور از زشتی
روز و شب سیاری و در کشتی

اندر این ره ترك كن طاق و طُرنَب
تا قلا ووزت نجنبند تو مجنُب
هر كه او بی سربجنبند دُم بود
جنبشش چون جنبش كژدم بود
باز در تعریض بهمین جماعت زهاد و دیگر خدا پرستان و طالبان
آخرت كه در راه حق بدون هادی و دلیل و استاد راهبر قدم می گذارند؛
و بندرت اتفاق می افتد كه این گروه بمقصد برسند، گفته است:

هر كه گیرد پیشه یی بی اوستا
ریشخندی شد بشهر و روستا
هر كه در ره بی قلا ووزی رود
هر دو روزه راه، صد ساله شود
هر كه تازد سوی كعبه بی دلیل
همچو این سرگشتگان گردد ذلیل
جز كه نادر باشد اندر خافقین
آدمی سر برزند بی والدین
مال، او یابد كه كسی می كند
نادری باشد كه گنجی برزند^۱

این است که بقول مولوی پیشرفت زاهد در سیر و سلوک بسیار
کند و بطیثی است؛ چنانکه در مثل يك روزه راه را در يك ماه می پیماید؛
اما عارف در يك دم و بایك قدم از فرش بعرش اعلی سفر می کند و خود
را بسر منزل قرب الهی می رساند

سیر عارف هر دمی تا تخت شاه

سیر زاهد هر مهی يك روزه راه

گرچه زاهد را بود روزی شگرف

کی بود يك روز او خمسين الف

قدر هر روزی ز عمر مرد کار

باشد از سال جهان پنجه هزار

عشق را پانصد پراست و هر پری

از فراز عرش تا تحت الثری

زاهد با ترس می تازد بپا

عاشقان پران تراز برق و هوا

کی رسند آن خایفان در گرد عشق

کآسمان را فرش سازد گردا عشق

و شنیدید که فرمود:

هر که در ره بی قلاووزی رود

هر دو روزه راه، صد ساله شود

زاهد نیز در واقع تاجر سوداگری است که متاع دنیا را به

۱- درد: خ. موافق متن که از نیکلسون نقل شده است باید «گرد» مصراع

اول را با کسر اول و مصراع دوم را با فتح بخوانند.

آخرت می فروشد؛ و سختی ریاضت و تنسک و کف نفس از شهوات و رغبات دنیوی را، علاوه بر امید و بیم و خوف و طمع ثواب و عقاب آخرت به چشم داشت و انتظار این امر بر خود هموار می کند که مبدأ صدور کرامات و خرق عادات گردد.

پس زهد و رزی و عبادت پیشگی زاهد نیز همچون عابد خالی از خوف و طمع نیست؛ برخلاف عارف که چون در خط تزهد و عبادت افتاد محض برای خداست نه برای غرض و مقصود دیگر؛ چرا که رضا و رضوان الهی پیش عارف از هر نعمت و کرامتی بالاتر است؛ چنانکه در آیه شریفه سوره توبه می خوانیم:

«وعد الله المؤمنين والمؤمنات جنات تجري من تحتها الانهار خالدين فيها ومساكن طيبة في جنات عدن و رضوان من الله اكبر ذلك هو الفوز العظيم: توبه ج ۱۱ آیه ۷۳».

مولوی می گوید:

قبله عارف بود نور وصال

قبله عقل مفلس شد خیال

قبله زاهد بود یزدان بر

قبله طامع بود همیان زر

قبله معنی وران صبر و درنگ

قبله صورت پرستان نقش سنگ

اصل ارض الله قلب عارف است

لامکان است و ندارد فوق و پست

ربیع آن را نی حد و نی عد بود

کمترین دانه دهد هفصد بود

حمد عارف مرخدار است است

که گواه حمد او شد پا و دست

اما فرق مابین زاهد و عابد این است که حفظ صورت عبادت چنانکه عمل عابد است، با وجود رغبت بدنی و امور دنیاوی، ممکن است؛ اما زهد با رغبت بدنی ممتنع است؛ چرا که در زهد حقیقی شرط است که شهوات نفسانی و تمایلات دنیوی در روح زاهد بریاضت کشته شده باشد.

عرفا و صوفیه

۳- عارف: عرفان در اصل لغت مرادف «معرفت» بمعنی شناسایی است؛ و در اصطلاح بدو معنی گفته می شود؛ یکی عرفان علمی است که جزو علوم و فنون تحصیلی شمرده می شود؛ و سرسپردگی و پیوند با پیر کامل ورشته اتصال به ولی عصر در آن شرط نیست؛ دیگر عرفان عملی است؛ و در این اصطلاح عارف با صوفی یکی است.

و عارف صوفی حقیقی کسی است که اولاً سیر و سلوک طریق الهی او در تحت تعلیم و تربیت پیر راهبر و شیخ و مرشد کامل قرار گرفته؛ و در هر مرحله سیر استکمالی او با پروبال شیخ باشد؛ و بالجمله در تصوف و عرفان عملی سرسپردگی و تسلیم و انقیاد و اطاعت پیر ارشاد و دستگیری و هدایت شیخ و پیروی پیشوای طریق؛ و بعقیده خاصگان بیعت و لویه خاصه شرط لازم است؛ و ثانیاً تمام هدف و مقصد از تزهد و عبادت و تقوی و پرهیزکاری، نیل بسعادت

قرب الهی است؛ یعنی حق تعالی را برای خود حق عبادت می‌کند، نه برای تحصیل ثواب و اجر و مزد آخرت؛ و نه از روی خوف و طمع و رغبت و رهبت بهشت و دوزخ؛ بل چنانکه مولای متقیان در مناجات و راز و نیاز باخدای خود گفته است «ما عبدتك خوفاً من نارك ولا طمعاً فی جنتك لكن وجدتك اهلاً للعبادة فعبدتك».

این است که نتیجه و محصول زهد حقیقی؛ عاید عارف می‌شود؛ چنانکه در مثل می‌توان گفت که زهد بمنزله کاشتن، و عرفان، حاصل و ثمره کاشته را برداشتن است؛ عارف روح شرع و جان تقوی است؛ خوبست اصل این حقایق را از خود مولوی بشنوید که می‌گوید:

جان شرع و جان تقوی، عارف است

معرفت محصول زهد سالف است

زهد اندر کاشتن کوشیدن است

معرفت آن کشت را رویدن است

امر معروف او و هم معروف اوست

کاشف اسرار و هم مکشوف اوست

مظهر عزا است^۱ و محبوب بحق

از همه کروبیان برده سبق

سجده آدم را بیان سبق اوست

سجده آرد مغز را پیوسته^۲ پوست

۱- عشق است: خ.

۲- پیوست: نیکلسون.

و چون عارف بحد کمال رسید و در جرگه خاصگان الهی در آمد علوم و معارف اکتسابی نیز در وجود او هضم و مستهلک می شود؛ اینجاست که علم و حکمت و عرفان با یکدیگر آشتی می کنند؛ و عالم و حکیم و عارف باهم متحد می شوند؛ چنانکه معرفت حقیقی با عقل ممدوح یکی است و در خاصیت بایکدیگر یکسانند

پس نکو گفت آن رسول خوش جواز

ذردیی عقلت به از صوم و نماز

در حدیث است که «إذا رأيت الناس يتقربون إلى الله بالنوافل فتقرب أنت إليه بعقلك» و «يتفاضل الناس في الدنيا بالعقل و في الآخرة بالعقل».

و نیز در حدیث است که پیغمبر اکرم صلی الله علیه و آله وسلم حضرت امام علی را علیه السلام وصیت کرد که چون هر کسی بنوع طاعتی تقرب بحق جوید تو بصحبت عاقل و قرب بنده خاص تقرب بحق جوئی تا از همه پیش قدم تر باشی:

«یا علی اذا تقرب الناس إلى خالقهم بابواب البر و الأعمال الصالحة فتقرب أنت إليه بعقلك»؛ و با عبارتی که در عناوین نسخ مثنوی نوشته اند و در کتاب «مرآت المثنوی» هم ضبط شده است «إذا تقرب الناس إلى خالقهم بأنواع البر فتقرب إلى الله بالعقل والسر».

گفت پیغمبر علی را کای علی

شیر حقی پهلوانی پردلی

لیک بر شیری مکن هم اعتماد

اندر آ در سایه نخل امید

تو تقرب جو بعقل و سر خویش
 نی چو ایشان بر کمال بتر خویش^۱
 اندر آ در سایه آن عاقلی
 کش نتاند^۲ برد از ره ناقلی
 ظل او اندر زمین چون کوه قاف
 روح او سیمرغ بس عالی طواف
 گر بگویم تا قیامت نعت او
 هیچ آنرا مقطع و غایت مجو
 آفتاب روح، نی آن فلک
 که ز نورش زنده اند انس و ملک
 در بشر روپوش گشته است^۳ آفتاب
 فهم کن واللہ اعلم بالصواب
 یا علی از جمله طاعات راه
 برگزین تو سایه بنده‌ی اله
 هر کسی در طاعتی بگریختند
 خویشتن را مخلصی انگیختند
 تو برو در سایه عاقل گریز
 تا رهی ز آن دشمن پنهان ستیز

۱- این بیت را نیکلسون ندارد.

۲- نداند: خ.

۳- کرده است: نیکلسون.

از همه طاعات اینت بهترست

سبق یابی بر هر آن سابق که هست

هر چند درباره «عقل و عرفان» و «پیر ارشاد» در مباحث قبل سخن گفته ایم؛ باز اینجا چند کلمه بر گفته های قبل می افزاییم.

۲۷- عقل و عرفان

عرفان و عارف را تا آنجا که حوصله مقام گنجایش داشت شناختیم درباره «عقل» که دعا باید کرد خدا نوع سالم صاف و پاک آن را بما عنایت کند و توفیق هم بدهد که موافق آن عمل کنیم؛ یعنی از نسوع همان عقل بماعطا کند که پیرانصار در مناجات با پروردگار گفت «الهی هر که را عقل دادی چه ندادی؟ و هر که را عقل ندادی چه دادی؟»، خلاصه در موضوع عقل نیز در مبحث قبل و فصول جلوتر بتفاریق گفت و گو کردیم؛ اینجا همان مباحث را تکمیل می کنیم؛ و عمده مقصود ما بیان عقاید و چاشنی گرفتن از بیانات شیرین خوشگوار خود مولوی است.

عقل نظری و عقل عملی

اصطلاح عقل نظری و عقل عملی را در مباحث قبل هم شنیدید؛ اینجا برای این که مقدمه بیان عقیده و گفته های مولوی باشد، آن را باتفسیر و توضیح بیشتر تکرار می کنم.

حکما می گویند که نفس ناطقه انسانی دارای دو اعتبار یا دو جنبه

است؛ یکی جنبه انفعال و تأثر؛ دیگر جنبه فعل و تأثیر.

نفس انسانی از جنبه اول تحت تربیت و تدبیر عقل فعال و «روح القدس» است که او را عقل‌عاشق نیز می‌گویند؛ و تأثر و انفعال او از این جهت است که پیوسته در حرکت و تبدل جوهری استکمالی است، تا آنچه در قوه امکان و استعداد ذاتی او نهفته است، بمرحله ظهور و فعلیت برسد.

وبعقیده عرفا ظهور این احوال یعنی فعلیت استعدادات در نفوس انسانی، بر وفق اقتضای اعیان ثابته، و در ظل تربیت حضرت جبروت و عالم اسماء و صفات الهی است؛ بشرحی که در فصول قبل گذشت. اما جنبه دوم نفس ناطقه، تعلق تدبیری اوست ببدن عنصری، و تأثیرش در اوضاع و احوال جسمی و روحی انسان؛ وبهین اعتبار است که آن را به دو قوه علمی و عملی، یا دانستنی و کردنی، تقسیم می‌کنند.

یعنی نفس ناطقه از این جنبه که متعلق ببدن عنصری و پیوسته بعالم طبیعی جسمانی است، دارای دو قوه است که یکی را قوه علمی و عقل نظری و قوه علامه؛ و یکی را قوه عملی و عقل عماله یا فعاله می‌گویند.

عقل علمی یا «نظری» فقط متعلق به دانستنی‌هاست؛ یعنی علم و شناسایی صرف است بدون این که توجه بعمل و کیفیت کار کرد داشته باشد؛ مانند این که علم داریم و می‌دانیم که «مخلوقات را خالق، و آفریده را آفریننده‌ی است»؛ و نیز می‌دانیم که «خدا یکی است»، و «صفات واجب الوجود عین ذات اوست»؛ و همچنین علم داریم که

«زمین کروی است»، و «اجسام متمایل بمرکزند»؛ و امثال این امور که کلیاتی است در ذهن، بدون این که جنبه فعل و عملی هم در آن اعتبار شده باشد.

اما عقل عملی علمی است که در آن جنبه عمل نیز مداخله داشته باشد؛ یعنی در عقل عملی علاوه بر دانشهای کلی، کیفیت عمل نیز مورد توجه است؛ و بالجمله عقل عملی، علم بحسن و قبح و مصالح و مفاسد اعمال و افعال انسانی است؛ چنانکه می گوئیم «راستی و امانت از فضایل خصال انسانی است»؛ و «دروغ و خیانت نارواست»، و «صبر و بردباری و رضا و تسلیم در حوادث از صفات و اعمال پسندیده است»؛ و «نماز و روزه واجب است»؛ و «سحر خیزی و تهجد نافله شب مستحب است»؛ و همانند این قبیل احکام که صادر از قوه عقل عملی است؛ و در مفهوم همه این احکام جنبه فعل و عمل محفوظ شده است.

و همین عقل عملی است که در فن اخلاق و اصول فقه از آن گفت و گو می کنند؛ و حدیث معروف نیز ناظر به همین نوع عقل است «العقل ما عبد به الرحمن واكتسب به الجنان».

بعبارت دیگر عقل نظری کلیات امور را استنباط می کند؛ و عقل عملی همان کلیات را مقدمه جزئیات مصالح و مفاسد و حسن و قبح افعال و اعمال قرار می دهد.

از باب مثال عقل نظری حکم می کند که «به نیکی باید عمل کرد، و از بد باید پرهیز داشت»؛ و عقل عملی با همین مقدمات قیاس منطقی تشکیل می دهد باین قرار که می گوید [راستی نیک است + و به نیکی عمل باید کرد + پس به راستی عمل باید کرد]؛ و [دروغ و تزویر بد است +

واز بد باید پرهیز داشت + پس از دروغ و تزویر باید پرهیز داشت].
 اگر روح انسانی را به پرندگی مانند کنیم، دو قوه عقل نظری و
 عملی برای آن پرنده بمنزله دوبرال است؛ و آن طایر ملکوتی آنگاه
 می‌تواند به اوج سعادت و کمال آدمیت پرواز کند که در هر دوبرال علمی
 و عملی، یعنی هم در تحصیل دانش و بینش، و هم در توانش و آراستگی
 خوی، بحد کمال رسیده و قوت و قدرت پرافشانی و بال‌گشایی یافته
 باشد؛ حقیر در این معنی گفته‌ام:

طایر روح تو را باشد دوپر
 این یکی عقل عمل و آن یک نظر
 چون شکفت آن مرغ را این هر دو بال
 می‌کند پرواز تا اوج کمال

عقل ممدوح و عقل مذموم

عقل در اصطلاح مولوی بچند معنی گفته می‌شود که بعضی را
 عقل ممدوح یعنی ستوده، و بعضی را عقل مذموم یعنی نکوهیده و ناپسند باید
 نامید؛ و ما در ذیل چند شماره معانی مهم آن را ذکر می‌کنیم.

عقل ممدوح

۱- عقل، بمعنی قوه قدسی ادراک و فهم و شعور در تدبیر و
 اصلاح امور معاش و معاد، و تشخیص نیک و بد و مصالح و مفاسد
 اعمال و احوال؛ که مایه امتیاز و فضیلت انسان‌پرديگر جانداران است؛

و او را به زیان و سود و خیر و شر هر چیز و هر کار راهنمایی، و از لغزشها و مهالك زندگانی نگاهبانی می کند؛ و این نوع عقل را که همان «عقل عملی» است، عقل ممدوح می گوئیم.

درباره همین عقل است که مولوی می گوید برای نجات و رستگاری و سعادت دنیا و آخرت بشر، یکی از دوراه بیشتر نیست؛ یا باید خود او عاقل کامل و بی نیاز از دستگیری و ارشاد و هدایت دیگری، خلق شده باشد؛ یا آنکه بجان و دل تسلیم عاقل کامل شود و در سایه رهبری و رهنمونی او طریق صلاح و فلاح را بیپیماید تا بسر منزل کمالی که درخور حال و استعداد اوست برسد

عقل باشد مرد را بال و پری

گر نباشد عقل، عقل رهبری

یا مظفر، یا مظفر جوی^۱ باش

یا نظرور، یا نظرور جوی باش

بی ز مفتاح خرد، این قرع باب

از هوی باشد، نه از روی صواب

عاقل آن باشد که او بامشعله است

او دلیل و پیشوای قافله است

پیرو نور خود است، آن پیشرو

تابع خویش است، آن بی خویش رو

مؤمن خویش است و ایمان آورید
هم بآن نوری که جانش زوچرید

بر تو گرده گون موکل آمدی
عقل بایستی که زایشان تن زدی

اندر آ در سایه آن عاقلی
کش نتاند [یانداند] برد از ره ناقلی

عقل باشد ایمنی و عدل جو
بر زن و بر مرد، اما عقل کو
در حدیث است که صحابه پیغمبر اکرم علیه السلام یکی رامی ستودند
که در نماز و طاعت و خصال نیک چنان و چنین است؛ حضرت رسول
فرمودند بگویند عقلش چه طور است.
تمام این روایت در مجلد چهارم از شرح نهج البلاغه ابن ابی الحدید
نقل شده و قسمتی از عبارتش این است که «انما ترتفع العباد غداً فی
درجاتهم وینالون من الزلفی علی قدر عقولهم».
و نیز در حدیث است در کتاب «وافی» فیض کاشانی «اذا بلغکم
عن رجل حسن حال فانظروا الی حسن عقله فانما یجازی بعقله».

عقل ایمانی و عقل عرشی

۱- عقل ایمانی و عقل عرشی که در سخنان مولوی آمده هم از شؤون

و تجلیات همان «عقل ممدوح عملی» است؛ و مشمول همان حدیث معروف
«العقل ماعبد به الرحمن و اکتسب به الجنان».

عقل ایمانی چو شحنه‌ی عادل است

پاسبان و حاکم شهر دل است

عقل در تن حاکم ایمان بود

که زبیمش نفس در زندان بود

عقل و دلها بی گمانی عرشی‌انده

در حجاب از نور عرشی می‌زیند

همچو هاروت و چو ماروت آن دو پاک

بسته‌اند اینجا بچاه سهمناک

عالم سفالی و شهوانی درند

اندر این چه گشته‌اند از جرم بند

سحر و ضد سحر را بی اختیار

زین دو آموزند نیکان و شرار

در این تمثیل که از مولانا شنیدید اشاره بعقل ممدوح و عقل مذموم

هر دو شده است؛ یعنی همان عقل چون اسیر شهوات نفسانی گردید،

سحر آموزا شرار است؛ و چون در این دام نیفتاد، یا از برکت همت و

دستگیری اولیا از آن بند نجات یافت، باطل یا مبطل السحر آموز نیکان

و اختیار است.

عقل و ایمان را ازین قوم جهول

می‌خرد با ملک دنیا دیو غول

آنچنان زینت دهد مردار را
که خرد زایشان دو صد گلزار را

تا چه عالمهاست در سودای عقل
تا چه با پنهانست این دریای عقل
عقل پنهانست و ظاهر عالمی
صورت ما موج، یا از وی نمی

عقل مذموم

۳- اصطلاح دیگر مولوی در عقل، قوه شیطنت و گریزی و نکراء^۱،
و دوش تزویر و مکر و فریب کاری، وزیر کی در امور دنیا همچون خرد
نگر شنی و حسابگری و سود پرستی، و امثال این صفات است.
این نوع عقل را عقل مذموم می‌نامیم؛ که از لوازم آن خودخواهی
و حس ترفع و دیرباوری و سخت‌پذیری است؛ بطوری که این قبیل عقلا
کمتر زیر بار تسلیم و اطاعت و انقیاد دیگری می‌روند و براستبداد و
خودرایی لجاج می‌ورزند.

و همین عقل است که مولوی همه جا آن را نکوهیده؛ چندانکه
جهل را بر این نوع عقل ترجیح داده و گفته است که از این عقل بیزار
باید شدن و آن را فدای عشق باید کردن

خود خرد آنست کواز حق چرید نی خرد کآن را عطارد آورید

۱- نکراء بفتح اول بروزن «صحراء» و «نکراء» بضم اول بروزن «سکراء»:

دهاء و فطنت و گریزی.

پیش بینی این خرد^۱ تا گور بود
 و آن صاحب دل بنفخ صور بود
 این خرد از گور و خاکی^۲ نگذرد
 وین قدم عرصه ی عجایب نسپرد
 زین قدم^۳ وین عقل رویزار شو
 چشم غیبی جوی و برخوردار شو
 زین نظر وین عقل نآید جز دوار
 پس نظر بگذار و بگزین انتظار

زین خرد جاهل همی باید شدن
 دست در دیوانگی باید زدن

عقل را قربان کن اندر عشق دوست
 عقلها باری از آن سوی است کوست
 عقلها آنسو فرستاده عقول
 مانده این سو که نه معشوق گول
 عقل جزوی عقل را بد نام کرد
 کام دنیا مرد را بی کام^۴ کرد

۱- پیش بینی خرد: خ.

۲- از خاک گوری: خ.

۳- زین نظر: خ.

۴- ناکام: خ.

در باره «عقل جزوی» و «عقل کلی» بعد گفت و گو خواهم کرد؛ باز از سخنان مولوی بشنوید که در باره حیل‌ها و مکرهای عقل مذموم، گفته است

ما چو روباهیم و پای ما کرام
می‌رهاندمان ز صد گون انتقام
حیلۀ باریک ما چون دُم ماست
عشقها بازیم با دُم چپ و راست
دُم بجنبانیم ز استدلال و مکر
تا که حیران ماند از مازید و بکر
طالب حیرانی خلقان شدیم
دست طمع اندر الوهیت زدیم
تا به افسون مالک دلها شویم
این نمی‌بینیم ما کاندرا گویم
در گوی و در چهی ای قلتبان
دست وادار از سبیل دیگران

عقل جزوی و عقل کلی

۴- مراد از عقل جزوی عقل ناقص نارسا است که اکثر افراد بشر کم و بیش در آن شریک‌اند؛ اما این درجه از عقل برای درک حقایق امور و اشیاء کافی و رسان نیست؛ چرا که در معرض آفت وهم و گمان است؛ و همین ظن و وهم است که با عقل می‌آمیزد و پایه استدلالات عقلی را

واهی و سست می کند؛ پس باید عقلی جزوی را با عقل کل که مخصوص خاصگان
و مقربان بارگاه الهی است پیوند داد، تا ببرکت آن پیوند متبدل بعقل کلی شود.

عقل جزوی آفتش وهم است و ظن

زانکه در ظلمات شد او را وطن

عقل جزوی عقل استخراج نیست

جز پذیرای فن و محتاج نیست

عقل جزوی را وزیر خود مگیر

عقل کل را سازای سلطان وزیر

عقل سرتیز است لیکن پای سست

زانکه دل ویران شده است و تن درست

عقل جزوی عشق را منکر بود

گرچه بنماید که صاحب سر بود

زیرک و دانا است، اما نیست نیست

تا فرشته لا نشد اهریمنی است

او بقول و فعل یار ما بود

چون بحکم حال آیی، لا بود

مر ترا ۱ عقلی است جزوی در نهان

کامل العقلی بجواندر جهان

جزو تو از کل او، کلی شود

عقل کل بر نفس چون غلی شود

راند دیوان را حق از مرصاد خویش

عقل جزوی را ز استبداد خویش

که سری کم کن، نبی تو مستبد

بلکه شاگرد دلی و مستعد^۱

رو^۲ بر دل رو که تو جزو دلی

هین که بنده ی پادشاه عادلی

بندگی او به از سلطانی است

که اناخیر، دم شیطانی است

اشاره است بآیه کریمه قرآن مجید از قول ابلیس در امتناع از سجده حضرت آدم علیه السلام که گفت من از آدم بهترم؛ چرا که مرا از آتش و او را از خاک آفریده‌ی «قال انا خیر منه خلقتنی من نار و خلقتہ من طین: سورة ص ج ۲۳ یه ۷۶».

پیش از این در مبحث «حدو مرز عقل و فلسفه برهانی» درباره «عقل جزوی» گفت و گو کردیم و چندین فقره از گفته‌های مولوی را آوردیم؛ اینجا بهمین مقدار که ذکر شد اقتصار می‌کنیم.

۱- شاگرد دلی مستعد: خ.

۲- زو: خ.

عقل کل و عقل کلی

اما عقل کلی یا عقل کل در اصطلاح مولوی بدو معنی است؛ یکی عقل مجرد علوی مفارق از ماده و مادیات، که آن را با نفس کلی و نفس کل تردیف می کنند؛ بدان معنی که مصطلح فلاسفه در عالم عقول و نفوس طولیه مجرد است و معتقدند که سلسله ترتیب و نظام عالم هستی وابسته بهمان عقول طولیه است.

معنی دیگر عقل کل، عقل کامل رسا است که محیط بهمة اشیاء است و حقایق امور را بشایستگی درك می کند؛ و این نوع عقل با اعتقاد مولوی چنانکه اشاره شد مخصوص صنفی خاص از بندگان مقرب، و برگزیدگان حق تعالی است که شامل انبیا و اولیا و ابدال و اقطاب و مشایخ راستین و عباد مخلصین می شود؛ و صاحبان عقل جزوی اگر در خط صلاح و فلاح دنیا و آخرت خود باشند و بخواهند که در سیر و سلوك طریقت نزدیکترین و سالم ترین راه وصول بحق را بیمایند، چاره یی جز این ندارند که با آن صنف ممتاز پیوندند و پیش استاد سر بسپارند؛ یعنی در تسلیم و انقیاد و اطاعت پیر راهبر بدان درجت برسند که وجود ایشان در او فانی و مستهلك شده باشد؛ و طی این طریق جز با عشق میسر نیست.

مولوی در باره همین عقل کل و عقل کلی که مخصوص اولیا و

مردان خدا است می گوید:

عقل کل و نفس کل مرد خداست
 عرش و کرسی را مدان جزوی خداست
 مظهر حق است ذات پاک او
 زو بجو حق را و از دیگر مجو^۱
 عقل جزوی عقل را بد نام کرد
 کام دنیا، مرد را بی کام کرد^۲

عقل کل را گفت ما زاغ البصر
 عقل جزوی می کند هر سونظر
 عقل ما زاغ است، نور خاصگان
 عقل زاغ، استاد گور مرده دان^۳
 عقل کل در دو بیت اخیر مراد حضرت رسول مصطفی علیه السلام
 است؛ که آیت شریفه سورة نجم «ما زاغ البصر و ما طغی» در شأن او نازل
 شده است؛ یعنی هیچ چیز از پیش چشم او در نرفته بود؛ و همه چیز را
 بدیده بصیرت می دید.

و کلمه «زاغ» در مصراع دوم بیت دوم بمعنی پرندۀ سیاه رنگ

۱- این بیت و بیت قبل را نیکلسون در نسخه بدل ضبط کرده است.

۲- نا کام کرد: خ.

۳- مردگان: نیکلسون.

که بشومی وجیفه خواری معروف است، و استاد قابیل در گور کنی بود
با «زاغ» در «مازاغ» که فعل ماضی مفرد غایب است^۱ بعد از «ما» ی نافیه،
صنعت بدیعی جناس تام دارد.

عقل کامل نیست خود را مرده کن

در پناه عاقلی زنده سخن

پیر عقلمت کودکی خو کرده است

از جوار نفس کاندرا پرده است

عقل کامل را قرین کن با خرد

تا که باز آید خرد ز آن خوی بد

همچنان در آینه‌ی جسم ولی

خویش را بیند مرید ممتلی

عقل کنل را از پس آینه او

کی تواند دید وقت گفت و گو

پیر پیر عقل باشد ای پسر

نه سپیدی موی اندر ریش و سر

۱- در قوامیس عربی در اجوف واوی «زاغ یزوغ» و اجوف یائی
«زاغ یزیغ» هر دو ضبط شده است.

از بلیس او پیرتر خود کی بود
 چو نکه عقلش نیست، اولاشی بود
 طفل گیرش چون بود صاحب کمال
 پیر باشد در هنر آن خوش خصال^۱
 طفل گیرش چون بود عیسی نفس
 پاک باشد از غرور و از هوس
 آن سپیدی مودلیل پختگی است
 پیش چشم بسته کش کوه تکی است
 آن مقلد چون نداند جز دلیل
 در علامت جوید او را هم سبیل
 بهر آن گفتیم کاین تدبیر را
 چو نکه خواهی کرد بگزین پیر را
 لیک پیر عقل نی پیر مَسْن
 می ندانی ممتحن از ممتحن^۲
 آنکه او از پرده تقلید جست
 او بنور حق ببیند آنچه هست

جهد کن تا پیر عقل و دین شوی
 تا چو عقل کل تو باطن بین شوی

۱- این بیت را نیکلسون ندارد.

۲- در طبع نیکلسون این بیت نیست.

از عدم چون عقل زیبا رو گشاد
خلعتش داد و هزارش نام داد
کمترین زان نامهای خوش نفس
این که نبود هیچ او محتاج کس
گر بصورت وانماید عقل رو
تیره باشد روز پیش نور او

مولوی در باره «عقل کل» بمعنی اول که عقل مجرد قدسی است؛
و در خصوص تأثیر و تدبیر او در مجموع عالم وجود نیز مکرر گفت و گو کرده
است؛ از جمله در دفتر پنجم مثنوی عنوان ذیل را می نویسد:
«بیان آنکه مجموع عالم صورت عقل کل است؛ چون با عقل کل
بکژروی جفا کردی، صورت عالم ترا غم فزاید اغلب احوال چنانکه
دل با پدر بد کردی صورت پدر غم فزاید ترا، و نتوانی رویش دیدن اگر
چه پیش از آن نور دیده باشد و راحت جان»^۱؛ و در تحت آن عنوان
می گوید:

کل عالم صورت عقل کل است
کوست بابای هر آنک اهل قل است
چون کسی با عقل کل کفران فزود
صورت کل پیش او هم سگ نمود
صلح کن با این پدر، عاقی بهل
تا که فرش زر نماید آب و گل

۱- عنوان نشر از طبع نیکلسون نقل شده است.

پس قیامت نقد حال تو بود
 پیش تو چرخ و زمین مُبدَل شود
 و در دفتر ششم نیز در اشاره بهمان معنی می‌گوید:
 صورت از بی‌صورت آید در وجود
 همچنان کز آتشی زاده است دود
 حیرت محض آردت بی‌صورتی
 زاده صد گون آلت از بی‌آلتی
 بی‌زدستی، دستها بافد همی
 جان جان سازد مصوّر آدمی
 آنچنان کاندردل از هجرو وصال
 می‌شود بافیده گوناگون خیال

صورت فکر است بر بام‌مشید
 و آن عمل چون سایه برار کان‌پدید
 فعل بر ارکان و، فکرت مکتّم
 لیك در تأثیر و وصلت دو بهم
 صورت دیوار و سقف هر مکان
 سایه اندیشه معماردان
 گرچه خود اندر محلّ افکار
 نیست سنگ و چوب و حشتی آشکار
 فاعل مطلق یقین بی‌صورت است
 صورت اندر دست او چون آلت است

در دفتر اول نیز گفته است:

صورت از بی صورتی آمد برون

باز شد که انالیه راجعون

مراد از عالم بی صورت همان عالم عقول و نفوس کلی است باصطلاح فلاسفه؛ یا عالم اسماء و صفات الهی و مرتبة فیض اقدس یعنی تجلی حق در مقام اسماء و صفات است باصطلاح عرفا و صوفیه؛ که شرح آن را پیش گفتیم.

فعل تجلی و علم فعلی حق تعالی

در اشعار فوق ضمناً اشاره بدو مسأله مهم فلسفی و عرفانی شده است؛ یکی کیفیت صدور عالم هستی از مبدأ واجب الوجود؛ بر سبیل علیت و فاعلیت بتجلی؛ و با عبارت دیگر بطور عقل بسیط اجمالی و اضافه اشراقیه حق تعالی نسبت بموجودات؛ با رعایت دو قاعده «امکان اشرف» و «امکان اخس» که از قواعد عظیم فلسفه و عرفان است در مبحث «سلسلة الترتیب».

مسأله مهم دیگر چگونگی علم واجب الوجود است بموجودات؛ بر سبیل «علم فعلی عینایی» نه بطور «علم انفعالی ارتسامی»؛ که شرح این مسائل را در کتب فلسفه و عرفان باید بینید؛ مجال و موضوع بحث فعلی ما بیش از این گنجایش شرح و تفصیل ندارد.

عقل اول راند بر عقل دوم

نیز در اصطلاح «عقل» بمعنی عالم امر و سلسلة عقول مجردة

طولیة که حلقه‌های عظیم سلسله ترتیب، و واسطه انتظام عالم سفلی و حاکم وقاضی بر سر نوشت و امور و احوال خلق باشند، بیت معروف مولوی است در مجلد سوم مثنوی شریف موافق روایت مشهور

عقل اول راند بر عقل دوم

ماهی از سر گنده گردد نی زدم

که در بعضی نسخ خطی قدیم و در طبع نیکلسون نوشته‌اند:

نفس اول راند بر نفس دوم

ماهی از سر گنده باشد نی زدم

اما در این مورد اتفاقاً «نفس اول و دوم»، مرادف همان «عقل

اول و دوم» است، تفاوتی در اصل مراد و مقصود ندارد.

می‌دانید که این بیت معرکه آراء و انظار و مورد اختلاف شدید

فضلا و ادبا و شراح مثنوی است بر سر این که کلمه «گنده» را با ضم

گاف فارسی بمعنی بزرگ و عظیم جثه و ضخیم؛ یا با فتح گاف یعنی

«گنده» بمعنی گندیده و متعفن و بویناک باید خواند؛ و بر سر این اختلاف

ماجرایا رفته است که باز گوی کردن آن ما را از مطالب مهم باز

می‌دارد.

حقیر نظر خود را در این خصوص در رساله‌یی که چندین سال

پیش در شرح مشکلات مثنوی تألیف کرده‌ام، و متأسفانه هنوز آماده

طبع و نشر نشده است، نوشته‌ام؛ اینجا خلاصه و مختصر آن را می‌گویم.

عقیده من این است که صحیح «گنده» است با فتح گاف فارسی

بصیغه صفت مفعولی، و بهمان معنی گندیده و متعفن و بدبوی، که مرادف آن

را در عربی «متن» و «تن» نیز می گویند.

وبهترین دلیل صحت این دعوی، توجه بمدلول خود بیت، و مقصود اصلی گوینده، و اقتضای مقام و تناسب مورد و محلی است که این ارسال مثل در آن آمده است؛ و من معتقدم که اگر همه این جهات را در نظر بگیریم، و موضوع بحث و اشعار قبل و بعد آن بیت را بدقت بخوانیم و درست فهم کنیم مشکل مابخوبی حل خواهد شد.

توضیح آنکه بیت مورد بحث در دفتر سوم مثنوی است تحت عنوان «نومید شدن انبیا از قبول و پذیرایی منکران، حتی اذا استیأس- الرسل»؛ که از آیات شریفه سورة یوسف است «حتی اذا استیأس الرسل وظنوا انهم کذبوا جاءهم نصرنا فنجی من نشاء و لایرد بأسنا عن القوم المجرمین: یوسف ج ۱۲ یه ۱۱۰».

و ابیات قبل و بعدش این است:

انبیا گفتند با خاطر که چند

می دهیم این را و آن را وعظ و پند

چند کویم آهـن سردی زغی

در دمیدن در قفس هین تابکی

جنبش خلق از قضا^۱ و وعده است

تیزی دندان زسوز معده است

عقل اول راند بر عقل دوم

ماهی از سرگنده گردد نی زدم

۱- در بعض نسخ چاپی «غذا» غلط نویسی کاتب است.

لیک هم می دان و خر می ران چو شیر

چونکه بلغ گفت حق، شد ناگزیر

تو نمی دانی که زین دو کیستی

جهد کن چندانکه بینی چیستی

نسخه «نفس اول راند بر نفس دوم» را هم یاد آور شدیم و گفتیم

که اختلاف نسخ در این مورد تأثیری در اصل مراد و مقصود گوینده ندارد؛ و در هر صورت:

بیت مورد بحث ارسال مثل است در این مقام و برای بیان این مقصود که خلق عالم و از آن جمله افراد بشر، همه محکوم قضای الهی و تابع سر نوشت لوح تقدیر قدیم ازلی اند؛ و هر آنچه در عالم خلق و این جهان سفلی وجود می گیرد تحت تأثیر عالمی مافوق این جهان است که آن را عالم امر می گویند، و بر حسب مقتضای اراده و مشیت الهی است که قابل تخلف و انفکاک و تغییر و تبدیل نیست؛

و بعبارت دیگر عالم همه در فرمان يك رشته از علل و معلول و اسباب و مسببات انتظام یافته؛ و موجود حادثی را که امروز می بینیم مقدمات و اسباب وجودش از ازل فراهم آمده است؛ بطوری که قابل تخلف و اختلاف نیست

هست بر اسباب، اسبابی دگر

در سبب منگر، در آن افکن نظر

و سلسله اسباب و مسببات از يك طرف به ازل و از طرف دیگر به ابد پیوسته، پس گسستنی نیست و هرگز از کار نمی افتد؛ دایم در کار است؛ و بر سبیل توالی و تعاقب غیر متناهی است؛ و توالد و تناسل

اسباب و آثار همچنان در عالم اجسام و روحانیات باقی و پایدار است.
این جهان و آن جهان زاید ابد

هر سبب مادر، اثر از وی ولد

چون اثر زایید، آن هم شد سبب

تا بزاید او^۱ اثرهای عجب

این سببها نسل بر نسل است لیک

دیده‌یی باید منور نیک نیک

ودست آخر سر حلقه زنجیر علل و معلولات منتهی می شود
بذات اقدس علت اولی و واجب الوجود تعالی شأنه و تقدس که «لاراد
لحکمه و لامرد لقضائه».

و در آیه شریفه سوره یونس است «ان یمسک الله بضر فلا کاشف
له الا هو و ان یردک بخیر فلا راد لفضله: ج ۱۱ یه ۱۰۷»؛ و در سوره رعد
است «اذا اراد الله بقوم سوءاً فلا مرد له: ج ۱۳ یه ۱۱».

خلاصه این که «قلم بطالع میمون و بخت بدر فتنه است».

و بهمین سبب بود که انبیا از قبول دعوت و پذیرایی منکران نومید
شده بودند، و پیش خود می گفتند که مایه هوده آهن سرد می کوبیم و باد
در قفس می دهیم؛ چرا که آب از سر چشمه گل آلود، و کار از بالا خراب
شده است؛ یعنی ضلالت و گمراهی منکران تحت فرمان لازم الاجراء
قضا و قدر؛ و لازمه ذاتی سرشت و خلقت ایشانست که تغییر و تبدیل آن
در اختیار بشر نیست و آب از منبعی می خورد که مارا بدان دسترس
نیست «فان الله یضل من یشاء و یهدی من یشاء: سوره فاطر»؛ «و من یضل الله

فما له من هاد: سورة رعد؛ و جنبش و تحرك خلق از قضا و وعده عالم امرست، همان طور که خواه و ناخواه تمیزی دندان از آثار سوز معده؛ و عقل دوم تابع و محکوم عقل اول؛ و گندیدگی دم ماهی، اثر گندیدگی و بویناکی سر ماهی است؛ یعنی مسلم است که گندیدگی ماهی از جانب سر او شروع می‌شود و بسایر اعضا سرایت می‌کند، نه از طرف دم او.

و بعد از بیت مورد بحث می‌گوید که با وجود همه آن احوال باز انبیا، مأمور دعوت خلق و تبلیغ احکام الهی بودند «یا ایها الرسول بلغ ما انزل الیک: سورة مائده ج ۶ یه ۷۱» و «ما علی الرسول الا البلاغ: مائده ج ۷ یه ۱۰۳».

و چون ابلاغ دعوت، فرمان حق تعالی بود، انبیا ناگزیر اطاعت و فرمانبرداری می‌نمودند «چونکه بلغ گفت حق، شد ناگزیر».

باز بر توضیح می‌افزایم که کلمه «از» در جمله «ماهی از سر گنده گردد» یا «گنده باشد» به معنی ابتدا و سرمنشأ است، مرادف «من» نشوئه عربی؛ که نظیرش در تعبیرات و تمثیلات فارسی و عربی فراوانست؛ از این قبیل که خود مولوی گفت:

جنبش خلق، از قضا و وعده است

تیزی دندان، ز سوز معده است

و نیز در جزو امثال سائره و شبه مثلها می‌گوییم «آب از سر چشمه

گل آلود است» و «این درخت از ریشه فاسد است»؛ «خانه از پای بست

ویران است» «خوبی این گندم از بذر است»؛ و بقول سعدی در گلستان «وُحَسَنُ نَبَاتِ الْأَرْضِ مِنْ كَرَمِ الْبَذْرِ» و امثال آن.

و خاصیت ادبی این نوع تعبیرات، این است که چیزی در تحت تأثیر قهری امری دیگر که مافوق حقیقی، یا بمنزله مافوق اوست؛ واقع شده، و اثر مافوق به مادون رسیده باشد؛ چنانکه در امثله فوق بدلالات حسی و عقلی می بینیم و مسلم می دانیم که گل آلودی از بالای چشمه، شروع شده و اثرش بپایین چشمه رسیده است؛ و فساد و تباهی ابتداء در ریشه درخت راه یافته، و از آنجا به تنه و شاخ و برگ درخت سرایت کرده است.

و همچنین اثر خرابی از پایه و بن خانه بسقف و بام سرایت می کند؛ و خوبی بذر در خوبی محصول کشت و کار اثر می گذارد؛ و بقول خود مولوی جنبش خلق در تحت تأثیر قضا و وعده، و تیزی دندان در اثر سوز معده است.

پس در جمله تمثیلی مورد بحث «ماهی از سرگنده گردد نی زدم» باید کلمه «گنده» را طوری بخوانیم که مفهوم آن قابل سرایت و انتقال از سرماهی بسایر اعضا تا دم ماهی باشد؛ و این همان عفونت و فساد گندیدگی و بوی زُهم است که اول از سرماهی شروع می شود، و اثرش تدریجاً بسایر اعضا تا دم ماهی می رسد؛ و تا سرماهی گندیده نباشد، دیگر اعضای او گندیده نمی شود؛ و جمله «نی زدم» تأکید همین جمله قبل است.

اما «گندگی» بضم اول بمعنی بزرگی جثه و ستبری و درشت اندامی؛ قابل نقل و انتقال و تجاوز کردن از عضوی بعضو دیگر نیست؛ یعنی چیزی نیست که از سرماهی به دم او رسیده باشد؛ خاصه این که می بینیم ماهی هر قدر از سر به دم می آید لاغرتر و باریک تر می شود، چندانکه

دُم ماهی از همه اعضای او لاغرتر و باریک‌ترست. و اصلاً گندگی و ستبری و بزرگی ندارد؛ تا درست باشد که بگوییم که بزرگی او از سرایت بزرگی سر است؛ و حال آنکه لازمه این تعبیر آنست که امری در تحت تأثیر امری دیگر قرار گرفته و اثر آن را پذیرفته و بخود گرفته باشد، چنانکه دندان واقعاً در اثر سوز معده تیزی پیدا کرده؛ و آب پایین چشمه حقیقه در نتیجه گل آلودی سرچشمه، گل آلود گشته است.

خلاصه این که جمیع قراین محفوفه ما را دلالت می‌کند بر این که کلمه مورد نظر را «گنده» بفتح گاف بخوانیم نه «گنده» با ضم گاف.

این نکته را نیز می‌توان ضمیمه دلایل فوق شمرد که لفظ «گنده» و «گندگی» باضم گاف باین معنی که امروز در محاورات فارسی معمول و متداول است؛ هرچند که ریشه زبان پهلوی هم برای آن ذکر کرده‌اند^۱ باز در ادبیات نظم و نثر فصیحای قدیم؛ چندان معمول نبوده؛ و اگر احیاناً استعمال شده باشد آن را جزو شواذ و نوا در باید شمرد.

علاوه می‌کنم که پاره‌یی از شارحان مثنوی؛ و از آن جمله شرح عربی المنهج القوی که اتفاقاً مأخذش متن نسبتاً معتبری از مثنوی بوده است^۲، همچنان «گنده» را بافتح گاف خوانده و آن را بهمان معنی

۱- رجوع شود به لغت نامه دهخدا.

۲- نام کتاب «المنهج القوی لطلاب المثنوی»، و شارح «یوسف بن احمد

مولوی» است از افاضل علما و مشایخ صوفیه که وفات او را در ۱۲۳۲ ه. ق نوشته‌اند

و شرح او در شش مجلد در مصر طبع شده است بسال ۱۲۸۹ ه. ق.

گنبدیدگی و بدبویی و نتن تفسیر کرده اند.

داستان حل مشکل مثنوی

بوسیله احضار ارواح

مبحث فوق را بداستانی ختم می کنم که حاکی از کثرت عشق و علاقه فضلا و ادبای ماست بحل مشکل مورد بحث؛ چندانکه جمعی از اکابر اهل فضل و ادب دارالعلم شیراز که از آن جمله شاعر خوشنویس عارف نامدار آن زمان وصال شیرازی متوفی ۱۱۶۲ ه.ق؛ و نواب آقا علی اکبر بسمل مؤلف تذکره دلگشا؛ و برادرش ملا لطف علی مدرس؛ و مرحوم حاج محمد حسن و حاج آقا محمد منور علی شاه متوفی ۱۳۰۱ ه.ق و برادر او حاج محمد حسین بوده اند رحمه الله علیهم اجمعین؛ برای حل آن مشکل دست بدامن غیب بینی و احضار ارواح شدند؛ و بوسیله شخصی بنام ملا فرزی که آن ایام در فن تسخیرات معروف و مسلم بوده است؛ باعتقاد خودشان روح مولوی را احضار کردند و رفع اشکال را از خود او خواستند؛ و او خود «گنده» را با فتح گاف خواند.

عجب است که می گویند تمام بیت را هم موافق روایت مشهور

خوانده بود

عقل اول راند بر عقل دوم ماهی از سر گنده گرد دنی زدُم^۱

۱- مأخذ داستان فوق نوشته «طرایق الحقایق» است که بروایت موثق

خویش حکایت می کند بشرحی که خلاصه اش این است:

مدتی بود که در انجمنها و مجامع ادبی دارالعلم شیراز مابین فضلا و ارباب

شعر و ادب بر سر شعر مولوی و این که کلمه «گنده» را بفتح یا بضم بخوانند—

→ مباحثه و مشاجره می‌رفت؛ چنانکه از باب مثال «نواب آقا علی اکبر بسمل» اصراری داشت که باید «گنده» بضم گاف بخوانیم؛ و می‌گفت که مقصود مولوی این است که ماهی از سر بزرگ می‌شود؛ و نی [= قصب] از طرف دنباله و ساق؛ و در مقابل او «آقا لطف علی مدرس» پافشاری می‌نمود که صحیح «گنده» بفتح است، باین معنی که چنانکه مسلم است ماهی از طرف سر گندیده می‌شود، نه از طرف دم.

فضای شیراز برای حل این اشکال انجمنها فراهم می‌آوردند و بحث و مناظره می‌پرداختند؛ تا آنکه عاقبت بر این رأی مصمم شدند که بوسیله «ملا فرزی» که در فن تسخیر جن و احضار ارواح شهرت داشته است، روح مولوی را احضار و مشکل را از خود او سؤال کنند؛ سؤال را هم محرمانه بنویسند و در محلی بگذارند که خود «ملا فرزی» هم از مقصد و مقصود ایشان مطلع نشود. پس بآن منظور مجمعی از فضایی مذکور در متن، بعلاوه یکی دو نفر دیگر در خلوتخانه حاجی محمد حسن تشکیل جلسه دادند و سؤال را پنهانی از «ملا فرزی» نوشته زیر مسند او گذاشتند.

وی عبا بر سر کشیده حالت مراقبه بخود گرفت؛ و پس از چندی گفت شخصی بسیار مجلل عظیم نورانی حاضر شده است و این شعر را می‌خواند. پس تمام بیت را چنانکه گفتم بکلمه بکلمه از آن موجود روحانی بر وی القاء می‌شده است، آهسته و شمرده و صریح و واضح با روایت «گنده» بفتح گاف بر آن جمع فرو خواند.

صاحب طرایق الحقایق پس از حکایت فوق فعلی مخصوص در باره احضار ارواح و مشکلات علمی این مسأله نوشته است که خالی از تحقیق نیست والله العالم بحقایق الامور و الاحوال.

علاوه می‌کنم که آن قبیل پژوهشها و پی‌جوییهای ادبی که از فضای شیراز نقل شد در زمان ما نیز در مجالس و محافل ادبی بسیار اتفاق افتاده است و من خود در اصفهان و طهران شاهد چندین فقره از این نوع ماجراها بوده؛ و گواه دیده‌ام که چون اطراف دعوی همه اهل علم و سواد و آشنا با درس و بحث نبودند، و روح ایشان پرورش نقض و ابرام، و احتمال رد و جواب، و شایستگی مذاکره،

عقل بحثی یا عقل فلسفی

۵- پنجمین اصطلاح مولوی است در معنی «عقل» که از روی گفته‌های خود او آن را عقل بحثی و عقل فلسفی می‌گوییم
عقل بحثی گوید این دور است و گوا

بی ز تأویلی محالی کم شنو

بحث عقلی گر درو مرجان بود

آن دگر باشد که بحث جان بود

بحث جان اندر مقامی دیگرست

بادۀ جان را قوامی دیگرست

بند معقولات آمد فلسفی

شهسوار عقل عقل آمد صفی

→ و مناظره علمی و ادبی را نداشت؛ کار بمجادله و مکابره می‌کشید؛ چندانکه مورث عداوت و کینه و بغضاء می‌گردید؛ اتفاقاً در بعض این مجامع برای این که انتساب بعضی غزلیات شیخ سعدی و خواجه حافظ مورد تردید بود متوسل به احضار ارواح نیز شدند و وقایع مضحك پیش آمد که بسبب ضیق مجال از نقل آن خودداری می‌کنم.

۱- در چاپهای معمول «دور است رو» نوشته‌اند.

گو: با فتح گاف فارسی در اصل بمعنی زمین پست و مغاک است که در محاورات «گودال» می‌گوییم؛ انوری گوید،

ای ز قدر تو آسمان در گو آفتاب از تو در خجالت ضو

و اینجا مجازاً بمعنی ژرف و عمیق و دور از دیدگاه عقل و نظر است.

عقل عقلت مغز و عقل تست پوست
 معدۀ حیوان همیشه پوست جوست
 مغز جوی، از پوست دارد صدملال
 مغز، نغزان را^۱ حلال آمد حلال
 چونکه قشر عقل صد برهان دهد
 عقل کلی گام بی ایقان نهد
 عقل دفترها کند یکسر سیاه
 عقل عقل آفاق دارد پُر ز ماه
 از سیاهی وز سپیدی فارغ است
 نور ماهش بردل و جان بازغ است

۱- مغز نغزان را: خ.

موافق متن کلمۀ «مغز» فاعل و مسند الیه، و «نغزان» بصیغۀ جمع شبه مفعول است برای فعل «حلال آمد»؛ و جمله «مغزان را حلال آمد حلال» مسند است برای «مغز» ابتدای همین مصراع.

اما موافق نسخه دیگر کلمۀ «مغز» را در این مصراع با کسرۀ وصفی باید خواند، که «نغز» صفت اوست؛ و «آن» ضمیر اشاره است که به «مغز جوی» صدر بیت برمی گردد؛ و «مغز جوی» صفت مرکب فاعلی است، که جمعی آن را اسم فاعل مُرخم یعنی بحذف علامت «نده» می گویند؛ و باعتقاد این حقیر ترکیب اسم است با ریشۀ فعل «جستن» و «جویدن».

و این نوع ترکیب گاهی در معنی صفت فاعلی است مانند [دلبر، دلجوی، روح افزا، جان بخش]، و گاه بمعنی صفت مفعولی است مانند زراندد، زرافشان [در صفت کاغذ و جامه و امثال آن]، دستکش، کفش کن، راهرو [در معنی معبر و گذرگاه عمارت چه همین کلمۀ «راهرو» در معنی سالک و رونده راه، صفت فاعلی است].

فلسفی گوید ز معقولات دون

عقل، از دهلیز می نآید برون

هم درین سوراخ بنایی گرفت

در خور سوراخ، دانایی گرفت

شاید از روی همین شواهد که اینجا شنیدید؛ و بار دیگر هم در

مباحث قبل شنیده بودید، پی بمقصود مولوی برده و پیش خود حدس

زده باشید که مراد وی از «عقل فلسفی» و «عقل بحثی» قوه فکر و اندیشه

و شعور طبیعی انسانی است در ترتیب قیاسات و اقامه دلایل و استحسانات

آمیخته از ظن و یقین که در فلسفه و کلام و دیگر فنون درسی اکتسابی،

و بحث و مناظره علمی و مذهبی بکار می آید؛ و چون دارندۀ این عقل

در همه چیز جدل و مکابره می کند آنرا «عقل بحثی» گفته اند.

باید این نکته را هم توجه داشته باشید که مراد مولوی از «فلسفه»

و «فلسفی» خصوص علم حکمت و فلسفه نیست؛ بل که مقصود چنانکه

خود او تفسیر کرده حالت شك و تردید و ظن و احتمال و مجادله و چون

و چرا کردن در امور است؛ چنانکه پیش خود برای هر امری سبب و

علتی می تراشند؛ و آنچه را که در حوصله فهم و ادراک آنها نیست ممتنع

می شمارند و در بوثه تکذیب و انکار می گذارند؛ هر چند که از خصوص

علم فلسفه و کلام بویی نبرده باشند!

هر که را در دل شك و پیچانی^۱ است

در جهان او فلسفی پنهانی است

فلسفی مر دیورا منکر شود در همان دم سُخره دیوی بود
 یعنی همان دیو تخیل و تسویل؛ و شیطان تردید و انکار
 قبله عارف بود نور وصال قبله عقل مُفلسف شد خیال
 مولوی این نوع عقل را نیز نه تنها راه وصول بکمال مطلق که
 غایت سعادت انسانی است نمی‌داند؛ بل که آن را حجابی عظیم و مانع
 و عقبه‌یی بسیار سخت و دشوار می‌شمارد که سالک طریق حق، ناچار
 باید از آن عقبه عبور کند؛ و آن پرده را که دست‌باف کارگاه علوم ظاهری
 و غرور محفوظات درسی اکتسابی است بشکافد؛ و گرنه تا ابد از درک
 سعادت که بهشت عدن با همه وسعت و صفا و نزهت و تجملاتش،
 نمودار تمثیلی کوچک و نارسا از اوست، محروم و بی‌نصیب خواهد
 ماند؛ و این پرده جهل مرکب همانست که در آیه شریفه قرآن مجید
 می‌خوانیم.

«ختم الله علی قلوبهم و علی سمعهم و علی ابصارهم غشاوة و لهم
 عذاب عظیم: سورة بقره ج ۱ یه ۷»؛ «افرأیت من اتخذ آلهه هـواه و
 اضله الله علی علم و ختم علی سمعه و قلبه و جعل علی بصره غشاوة»:
 جائیه ج ۲۵ یه ۲۳».

و این طایفه از عقلا و علمای متحجر بقول مولوی؛ هر قدر بیشتر
 بدانسته‌های اکتسابی خود خوش‌دل و خرسند باشند، و به آموخته‌ها و
 اندوخته‌های علمی خود بیشتر ببالند و بنازند، و در میدان شکوک و
 ظنون و ستیزه جدل و مکابره تندتر و افزون‌تر بتازند، از غایت مراد و
 مقصد اعلی و مطلوب واقعی انسان که وصول بمقام کمال و سعادت مطلق
 روحانی و درک حقایق آسمانی است، دورتر خواهند شد «هرچه کنی

سعی بیش پای فروتر شود».

فلسفی خود راز اندیشه بکُشت

گو بدو، کوراسوی گنج است پُشت

گو بدو^۱ چندانکه افزون می دود

از مراد دل، جداتر می شود

فلسفی و آنچه پوزش می کند

قوس نورت تیر دوزش می کند

مولوی در وادی عشق و عرفان، عذر اکابر فلاسفه و متکلمان،

و ائمه فقها و مجتهدان را هم می خواهد تا به اصاغر طلبه چه رسد!

و آنکه او آن نور را بینا بود شرح او کی کار بوسینا بود^۲

اندرین بحث از خرد ره بین بدی فخر رازی راز دار دین بدی^۳

آن طرف که عشق می افزود درد بوحنیفه و شافعی درسی نکرد^۴

۱- کلمه «بدو» در این بیت و بیت قبل فعل امر است از «دویدن».

۲- ج ۴ ص ۳۰۸ طبع نیکلسون.

مقصود استاد فلاسفه اسلامی شیخ رئیس حسین بن عبدالله بن سینا بخارایی

است متوفی ۴۲۸ ه.ق.

۳- ج ۵ ص ۲۶۴ نیکلسون.

مقصود دانشمند نامدار امام فخرالدین محمد بن عمر بن حسین رازی است

ملقب به «ابن الخطیب» متوفی ۶۰۶ ه.ق.

۴- ج ۳ ص ۲۱۸ نیکلسون.

مقصود امام ابوحنیفه ۸۰-۱۵۰ و امام شافعی ۱۵۰-۲۰۴ پیشوای حنفیان

و شافعیان است.

ابوعلی سینا و امام فخرالدین رازی

در تصوف و عرفان

اتفاقاً شیخ رئیس ابوعلی سینا بزرگترین فیلسوف اسلامی است که در صدد جمع و توفیق مابین فلسفه و عرفان برآمد؛ و سه فصل یعنی سه نمط مهم هشتم تا دهم آخر کتاب اشارات را که منقح‌ترین مؤلفات فلسفی اوست بهمین منظور اختصاص داد که مسائل عرفانی و رسم و راه عرفارا در سیر و سلوک طریق حق تعالی، از قبیل ریاضت‌های شاقه؛ و همچنین کشف و شهود و صدور معجزات و کرامات و خرق عادات را با مبانی و اصول عقلی فلسفی اثبات کند؛ و مخصوصاً نمط ناسع را که در مباحث قبل هم از آن نام بردیم و مطالبی نقل کردیم بعنوان «فی مقامات العارفين» ممتاز و مشخص نموده است.

جماعت اخوان صفا که سرگذشت مفصل دلکشی دارند، نیز در این راه تلاش می نمودند که فلسفه و عقل را با دین و مذهب سازش بدهند.

امام فخرالدین رازی که اعجوبة جدل و بحث و مناظره بود، و در ایجاد شك و تردید حتی در قضایای بدیهی دستی توانا داشت؛ و بدین سبب او را «امام المشکیکن» لقب داده‌اند، با وجود این که شرح اشاراتش مملو از شکوک و اعتراضات بر شیخ است؛ و بدین سبب بعضی آن را «جرح» بجای «شرح» خوانده‌اند؛ باز در آن بخش از اشارات که مربوط بمسائل عرفانی و مقامات عارفان است از تعریف و تمجید و تحسین بلیغ خودداری نمی کند و شیخ را در این ابتکار می ستاید.

در رساله «باب الاشارات» نیز که تلخیص و تنقیح متن اشارات است در ذیل «النمط التاسع فی مقامات العارفين» می نویسد «هذا الباب لا يقبل الانتخاب لانه فی غاية الحسن و ما هو محاسن شیء کله حسن» بعلاوه در پاره یی از مؤلفات دیگرش مانند تفسیر کبیر و اسرار التنزیل و المطالب العالیة احیاناً متمایل بجماعت صوفیه شده و طریقه آن طایفه را که بر اساس تهذیب باطن و کشف و شهود مبتنی است در توحید و خداشناسی و درک حقایق ربوبی بر عقلیات فلاسفه و متکلمان ترجیح داده است.

داستان ملاقات و مکاتبه «شیخ ابوعلی سینا» با صوفی نامدار معاصرش شیخ ادوسعید ادوالخیر متوفی ۴۴۰ ه.ق؛ و این که گفت ما از دانسته می گوئیم و شیخ ابوسعید از دیده؛ یعنی آنچه ما با عقل و قیاسات برهانی درک می کنیم شیخ در مکاشفه و شهود می بیند، در کتاب اسرار التوحید و کشکول شیخ بهائی و مأخذ دیگر معروف و مشهور است.

با این همه چون شیخ ابوعلی و امام فخرالدین هر دو سخت پای بند علوم و معارف خود بودند؛ و در وادی عشق و عرفان که اولین منزل اش تخلیه و تجلیه و شست و شوی باطن از غرور دانشهای درسی است قدم سعی و عمل نگذاشتند؛ و آنچه احیاناً درباره تمجید و تعریف عرفا و صوفیه؛ و تحسین طریقه آن طایفه در ذوق و مکاشفه گفته اند باز منبعث از همان عقل بحثی استدلالی است، مولوی ایشان را در آن وادی بیگانه و نامحرم خوانده است.

این حکایت را شیخ عبدالوهاب شعرانی شافعی صوفی معروف

قرن دهم هجری متوفی ۹۷۳ هـ ق در کتاب ارشاد الطالبین آورده است که امام فخرالدین رازی را این هوس در دل آمد که بسالکان طریقت و اهل ذکر و ریاضت پیوندد؛ دست طلب بدامن صوفی بزرگ معاصرش شیخ نجم‌الدین کبری متوفی ۶۱۸ هـ ق زد.

شیخ بدو گفت که در نخستین منزل شرط است که از پیرایه علوم ظاهری چشم‌پوشی؛ و تو طاقت این مفارقت را نداری. امام فخرالدین بر طلب افزود؛ شیخ او را بخلوت نشانید؛ و آزمایش را با تصرف روحانی چنان نمود که حالی نقش علوم اکتسابی از لوح حافظه امام زدوده شد؛ ناگهان فریاد برآورد و استنائه کرد که طاقت این حالت را ندارم؛ شیخ او را از خلوت بیرون کرد و بوضع و حال سابقش عودت داد.

حقیر گوید بر فرض که آن حکایت هم واقعیت نداشته باشد؛ باری این امر مسلم و محقق است که دست از آموخته‌ها و اندوخته‌های علمی شستن؛ و تمام سرمایه دارایی و افتخارات تحصیلی خود را دور ریختن؛ و از تنگنای غرور محفوظات، و دایره محدود عقل بحثی درسی بیرون آمدن، چندان صعب و دشوار است، که در مثل می‌توان گفت از حالت نزع و جان‌کندن و وداع حیات و خواسته‌های مال و منال دنیوی گفتن هم سخت‌تر و پر مشقت‌تر است؛ و بدین سبب گفته‌اند که آخرین عقبه‌یی که انسان در مرگ و حالات احتضار طی می‌کند،

جدا شدن از محفوظات علمی است و این حالت از گسیختن بند هر علاقه بی بیشتر او را رنج می دهند.

باز هم گفته ایم که ریشه آن همه غرور و علاقه را کندن؛ و از این قبیل مصائب و آلام نجات یافتن جز با نیروی عرفان و ایمان صادق و بدون مدد عشق عافیت سوز ممکن نیست «سوزنی باید کز پای بر آرد خاری».

علم آموزی و هنر اندوزی

در نظر مولوی

باید دانست که انتقاد و نکوهش مولوی از عقل بحثی و علوم و فنون ظاهری بسبب همان حالت خشکی و جمود و خودخواهی و خود پسندی و کبر فروشی و محدودیت فکر است که اغلب بر مشتغلین آن علوم دست می دهد؛ و گر نه مولوی هرگز با اصل علم و دانش و تحصیل علوم و فنون درسی نه تنها مخالف نیست؛ که آن را نیز در حد خود می ستاید و بر همگان فریضه می شمارد؛ خود او نیز در این راه رنجها کشیده و مبلغی عظیم از سرمایه عمر را در این معامله خرج کرده بود؛ اما می گفت که اکتساب و فراگرفتن این دانشها وقتی مفید و سرمایه کمال انسانی است که بخورد روح رفته، و مقدمه تهذیب نفس و موجب قوت و صفای قلب شده باشد؛ نه دستاویز مفاخرت و تکبر، و دست موزه کسب جاه و مال دنیوی و تهیه و تأمین شهوات جسمانی که معمولاً طایفه طلاب آن علوم و مدرسه دیده ها بدان مبتلا می شوند.

مولوی می گفت که رنج و زحمت تحصیل علوم را برای همان

مقصد اعلی که وصول بمقام سعادت و کمال نفسانی است باید بر خود
هموار کرد؛ و این بار را بخاطر مقدمه سبکبار شدن باید کشید، نه برای
گران سنگی و سبکساری. جان مطلب مولوی همانست که در مباحث
پیش هم شنیدید.

علم‌های اهل دل حمالشان	علم‌های اهل تن آحمالشان
علم چون بر دل زند، یاری شود	علم چون بر تن زند، باری شود
لیک چون این بار را نیکو کشی	بار بر گیرند و بخشندت خوشی

مولوی علم آموزی و هنر اندوزی را در همه حال ستوده، و در
تعریف همین دانشها و هنرهای آموختنی گفته است

خاتم ملک سلیمان است علم	جماله عالم صورت و جان است علم
آدمی را زین هنر، بیچاره گشت	خلق دریاها و خلق کوه و دشت
زو پری و دیو ساحلها گرفت	هر یکی در جای پنهان جا گرفت

یعنی انسان بنیروی علم و هنر تمدن بشری را بوجود آورد؛ و
خلق دریاها و کوهها و دشتها و بیابانها را مسخر و زبون قدرت و اراده
خود ساخت؛ و هم از برکت همین علم و هنر بود که اصناف خلاق
هر کدام بر حسب قابلیت و استحقاق در محل خود قرار گرفتند؛ و دیو
و پری هم از انظار مردمان پنهان گشتند

علم دریایی است بی حد و کنار

طالب علم است غواص بحار

گر هزاران سال باشد عمر او

می نگردد سیر او از جست و جو

مولوی می گوید آدم خاکی بتشریف همان علم آموختنی «و علم

آدم الاسماء كلها سورة بقره ج ۱ یه ۳۸» خلعت خلّت و کرامت پوشید و
مسجود ملائکه گردید؛ و ابلیس بسبب جهل از درگاه الهی رانده شد؛ با
این که سالیان دراز زهد ورزیده و عبادت حق تعالی کرده بود!

آدم خاکی ز حق آموخت علم

تا بهفتم آسمان افروخت علم

نام و ناموس ملک را در شکست

کوری آن کس که با حق در شک است

زاهد چندین هزاران^۱ ساله را

پوزبندی ساخت آن گوساله را

تا نتاند^۲ شیر علم دین کشید

تا نگردد گرد آن قصر مَشید

علمهای اهل حِس شد پوزبند

تا نگیرد شیر ز آن علم بلند

مقصود از «علم بلند» علم لدنی موهوبی است که معلمش حق-

تعالی باشد بسی واسطه درس و کتاب؛ یعنی دانشهای اهل حِس پوزبند

ایشان است، تا شیر از پستان غیب ننوشند و از معارف حقّه الهی محروم

و بی نصیب بمانند

خویش را صافی کن از اوصاف خود

تا ببینی ذات پاک صاف خود

۱- ششصد هزاران: خ- مقصود «ابلیس» است.

۲- تا نداند: نیکلسون.

بینی اندر دل علوم انبیا

بی کتاب و بی معید و اوستا

ناگفته نگذارم که حالت غرور و خودپسندی که بدان اشاره رفت، اختصاص به دانش آموزان مدرسه ندارد؛ بل که عارض سالکان خانقاه و مدعیان عرفان و تصوف نیز می شود، که احیاناً در اثر کوچکترین الهام شیطانی که آنرا «استدراج» می گوئیم، چندان عجب و خودبینی برایشان چیره می شود که خود را گل سر سبد خلقت، و علت غائی آفرینش می پندارند!

اتفاقاً بیماری این احوال در طایفه دوم که دم از علوم باطن و صفای روح و زهد و وارستگی می زنند، بسیار سخت تر و مزمین تر، و علاجش مشکل تر و صعب تر از طایفه اول است؛ چرا که عضو آفت رسیده علیل، هر قدر شریف تر و لطیف تر باشد، مرضش مُعضِل تر و دردناک تر، و درمانش دشوار تر است!

و گاه باشد که دعوی علم و امامت را با لاف عرفان و کرامت جمع کرده؛ و از آمیختن عادت مغالبه بحث و فضیلت نمایی ملائی، با خوی کبر و نخوت مرشدی، معجونی بس بی خاصیت و ناسازگار ساخته باشند که نه بکار شریعت آید، و نه دردی از طریقت دوا کند؛ و به اجماع مرکب مطرود و مردود هر دو فریق باشد!

حرف درویشان و نکته‌ی عارفان

بسته اند این بی‌حیایان بر زبان

حرف درویشان بدزدد مردودن
تا بخواند بر سلیمی ز آن فسون
کار مردان روشنی و گرمی است
کار دونان حيله و بی شرمی است
شیر پشمین از برای که کنند
بسومسيلم را لقب احمد کنند
آن شراب حق، ختامش مشک ناب^۱
باده را ختمش بود کند و عذاب

عقل برهانی از درك حقایق ایمانی عاجز است
منطق وحی، برتر و صافی تر از منطق عقل است

مولوی می گوید عقل برهانی از درك حقایق ایمانی عاجز است،
و منطق وحی انبیا و اولیا، برتر و صافی تر از منطق عقل بحثی علما و
حکماست.

اما عامه خلایق آنگاه از منطق وحی آگاه می شوند که عارفی
روشن دل در سفر خلق بحق، گلستان قدس و تفرجگاه عالم تجرّد ماورای
ماده را که مقام علیّین است سیر کرده، و در بازگشت بعالم سفلی و
سفر از حق بخلق، دسته گلی بتحفه برای ساکنان این نشأه طبیعی مادی آورده

۱- تلمیح است، اشاره به آیه شریفه «یسقون من رحیق مختوم ختامه مسك
وفی ذلک فلیتنافس المثناسون - ورة مطفین ج ۳۰».

باشد؛ و این خود همان انبیا و اولیا و بندگان خاص مقرب الهی‌اند که از جانب حق تعالی برسالت و اصلاح جامعه و تربیت نفوس بشری مبعوث شده‌اند؛ و بموجب فرمان الهی یعنی خاصیت جبلی موهوبی که در خلقت و کینونت ذات و سرشت ایشان تعبیه شده است، در دعوت خلق بحق جهانیان را از خواب غفلت بیدار؛ و از لذات نا پایدار دنیوی بسعدت ابدی و نعیم جاودان اخروی هدایت و رهبری می‌نمایند.

مولوی می‌گوید عقل بحثی برای درك حقایق اشیاء کافی نیست؛ و کمند عقول و افهام بشر که اسیر اصطلاحات و محفوظات فنون بحثی و پای بند عالم حس و محسوس است، به کنگره رفیع کاخ ابداع و عالم ماورای حس و محسوس نمی‌رسد.

و بعبارت دیگر نردبان پایه فکر و اندیشه محدود انسانی که دست و پای او در زنجیر حدود و قیود و ضوابط و اصول عقاید و قواعد موضوعه علوم و دانشهای درسی که همه مخلوق و ساخته ظنون و اوهام خود اوست، بسته شده، برای طی مدارج ارتقاء روحانی و معارج کمال نفسانی، و صعود بپام بلند حقایق آن امور که ماورای عقل عادی باشد کوتاه و نارساست؛ و مرغ پر بسته عقول و همناک را که تخته بند اصطلاحات و مقررات موضوعه علوم بحثی، و اسیر قفس تنگ ماده و طبیعت است، در فضای وسیع نامحدود عالم قدس که از جمیع آرایشهای نفسانی و تعلقات جسمانی پاک و آزاد باشد، طاقت پرواز نیست

شادی و رامش کجاست جان و دل خسته را

طاقت پرواز نیست طایر پر بسته را^۱

مگر آنکه به بند علایق بگسلد و خود را بیال و پر شاهبازان طریقت
بربندد؛ و از نعمت اولیا که مرغان خوش الحان باغ ملکوتند مدد
گیرد؛ و بدان وسیله در هوای کوی دوست که کعبه مقصود عارفان
است پرواز آید

أَسِرْبَ الْقَطَاهِلِ مَنْ يُعِيرُ جَنَاحَهُ

لَعَلِّي أَلِيَّ مَنْ قَدْ هَوَيْتُ أَطِيرَ

هین میر الا که با پرهای شیخ

تا بینی عون لشکرهای شیخ

ریشه اختلافات عارف با فیلسوف، و عالم مادی با

حکیم الهی

خواستاران تحقیق را باین توضیح توجه می دهیم که ریشه و
اساس اختلاف عارف و صوفی با فیلسوف؛ و همچنین مایه اصلی جدایی
و امتیاز مشرب حکیم مشائی از حکیم اشراقی، و سرّ و سبب عمده
مخالفت عالم طبیعی مادی با دانشمند مذهبی الهی، این نکته است که
فیلسوف مشائی و علمای طبیعی مادی می گویند که ماورای حس و
تجربه و عقل و اندیشه بشر، چیزی غیر از وهم و پندار نیست؛ و آنچه را
که در حوصله حواس و ادراک خرد نگنجید، باید از قبیل تخیلات و
صّور و همی بیمارانه دماغی انگاشت؛ و آن را در مزبله اوهام و خرافات
باید انداخت.

روح عقلناك چه بسا حکم می کند که آنچه را که عقل عادی در

حال حاضر از قبول آن امتناع دارد؛ باید ممتنع و مُحال ابدی شمرد که

هرگز وجود آن امکان نداشته باشد.

اما عارف و حکیم الهی و فیلسوف اشراقی معتقدند که آنچه را امروز بمقتضی عقل عادی محال می‌شمارند، ممکن است که در واقع ممتنع نباشد و روز دیگر اتفاق بیفتد؛ و نیز می‌گویند که ماورای عقل و بیرون از دایره فکر و اندیشه و تجربه حسی بشر نیز عالمی است بسیار وسیع، و حقایقی است که دست یافتن بدان جز باریاضت و صفای نفس و تجلیه و تحلیه روحانی میسر نمی‌شود.

مولوی می‌گوید علل و اسباب طبیعی که بشر ادراک و احساس می‌کند؛ همه امور ظاهری است، و همه در تحت فرمان و اراده و اداره علل و اسباب دیگری است که از انظار مخفی و پنهانست؛ دستاویز حس و کرسی پای عقل بحثی هم برای وصول بآن عالم که مسبب اسباب باشد کوتاه و ناتوان است؛ باید زنگار شهوات و تعلقات دنیوی را بصیقل ریاضت از آینه روح زدود، و آن را صفا و جلا داد تا پذیرای اشراق و کشف و شهود صور و حقایق، و معاینه علل و اسباب غیبی گردد؛ همان امور و علل و اسباب حقیقی واقعی که از چشم حس و عقل عادی عمومی پنهانست؛ و علل و اسباب چشم گیر ظاهری پیش ما حجاب شده است تا از سبب‌سازیهای غیب غافل مانده‌ایم

چشم بر اسباب از چه دوختیم

گر زخوش چشمان کرشم آموختیم

هست بر اسباب، اسبابی دگر

در سبب منگر، در آن افکن نظر

انبیا در قطع اسباب آمدند

معجزات خویش بر کیوان زدند

کشف این، نه از عقل کارافزا بود

بندگی کن تا ترا پیدا شود

توضیحاً این «بندگی» که مولوی می گوید مقصور بر عبادت و ریاضت‌های

جسمانی نیست؛ بل که در این مورد بخصوص ظاهراً عمده توجّهش

به اعظم ریاضات روحانی و افضل طاعات عرفانی؛ یعنی موت ارادی

و بندگی استاد ارشاد و تسلیم و انقیاد صرف پیش‌شیخ راهبر است که

بمدد و همت او عقل نورانی بر نفس ظلمانی چیره، و روح سالک‌چندان

پاک و روشن می‌شود که قابل کشف و شهود حقایق امور می‌گردد؛ و

علوم و معارف انبیا و اولیای بی واسطه کتاب و معبد و استاد در دل او نقش

می‌بندد؛ چنانکه در دنباله ابیات فوق می‌گوید

رزق جانی کی بری با سعی و جست

جز بعدل شیخ کو داود تست

نفس چون با شیخ بیند گام تو

از بَن دندان شود اورام تو

عقل، گاهی غالب آید در شکار

برسگِ نفست که باشد شیخ یار

نفس، اژدرهاست با صد زور و فن

روی شیخ او را زمرّد دیده کن

گر تو خواهی ایمنی از اژدها

دستش از دامان مکن يك دم رها

خاك شو در پیش شیخ با صفا
تا ز خاك تو بروید کیمیا^۱

علل و اسباب پیدا و پنهان یا طبیعی و الهی

باز در زمینه علل و اسباب طبیعی و الهی یا آشکار و پنهان گفته است.

تُرك، اغلب، دخل را در کشتزار
باز کارد چون^۲ وی است اصل ثمار
زان بیفشاند بکشتن تُرك دست
کآن غله‌ش هم زان زمین حاصل شده است
کفشگر هم آنچه افزاید ز نان
می‌خرد چرم وادیم و سختیان^۳
دخل از آنجا آمدستش لاجرم
هم از آنجا می‌کند داد و کرم
این زمین و سختیان پرده است و بس
اصل روزی از خدادان هر نفس

- ۱- این بیت و بیت قبل را طبع نیکلسون ندارد.
- توضیحاً ضمیر «دستش» در بیت قبل ضمیر مفعولی است؛ یعنی دست از دامان شیخ برمدار و دامان او را رها مکن.
- ۲- کارد که: نیکلسون.
- ۳- سختیان: چرم و ساغری.

چون بکاری در زمین اصل کار

تا بروید هر یکی را صد هزار

خواجه پندارد که روزی ده دهد

این نمی داند که روزی ده دهد

چون نیابی این سعادت در ضمیر	پس ز ظاهر مردم استدلال گیر
که اثرها بر مَشاعر ظاهر است	وین اثرها از مؤثر مخبرست
چون نظر در فعل و آثارش کنی	گرچه پنهانست، اظهارش کنی
قوتی کان اندرونش ^۱ مضمربست	چون بفعل آید عیان و مظهرست
چون بآثار این همه پیدا شدت	چون نشد پیدا ز آثار ^۲ ایزدت
نه سببها ^۳ و اثرها مغز و پوست	چون بجویی جملگی آثاراوست

آب از جوشش همی گردد هوا	و آن هوا گردد ز سردی آبها
بلکه بی اسباب و بیرون زین حکم	آب رویانید تکوین از عدم
تو ز طفلی چون سببها دیده‌یی	در سبب از جهل برچفسیده‌یی
با سببها از مُسَبَّب غافلی	سوی این روپوشها زان مایلی
حاصل آنکه در سبب پیچیده‌یی	لیک معذوری همین را دیده‌یی

۱- کان در درونش: خ.

۲- ز تأثیر: نیکلسون.

۳- این سببها: خ.

آنکه بیرون از طبایع جان اوست
 منصب خرق سببها آن اوست
 بی سبب بیند چو دیده شد گذار
 تو که در حسّی سبب را گوش‌دار
 این سبب همچون طبیب است و علیل
 این سبب همچون چراغ است و فتیل
 شب چراغت را فتیلی^۱ نو بتاب
 پاک دان زاینها چراغ آفتاب
 رو تو کهگل ساز بهر سقف خان
 سقف گردون را ز کهگل پاک دان

تأثیر ریاضتهای جسمانی در کمال نفسانی

مولوی درباره زهد و تقوی و عبادت و ریاضتهای جسمانی، و تأثیر
 آن در تزکیه روح و تصفیه و تجلیه باطن از کدورت‌های نفسانی که مقدمه
 تحلیه و وصول بمدارج عالی کمال انسانی است نیز گفته‌های نغزدارد؛
 از این قبیل:

همچو آهن ز آهنی بی‌رنگ شو
 در ریاضت آینه‌ی بی‌زنگ شو
 خویش را صافی کن از اوصاف خود
 تا بینی ذات پاک صاف خود

بینی اندر دل علوم انبیا
بی کتاب و بی مُعید و اوستا
بی صحیحین^۱ و احادیث و رَوَات
بلکه اندر مشرب آب حیات

مُردن تن در ریاضت زندگی است
رنج این تن، روح را پایندگی است
تا بقای خود نبیند سالکی
چون کند تن را سقیم و هالکی
این ریاضتهای درویشان چر است
کآن بلا بر تن، بقای جان ماست

کار، تقوی دارد و دین و صلاح
که از او باشد بدو عالم فلاح

چونکه تقوی بست، دودست هوا
حق گشاید هر دو دست عقل را

۱- صحیحین: بصیغهٔ تثنیهٔ عربی حالت جرّ و نصب، مراد دو کتاب حدیث معروف صحیح بخاری و صحیح مسلم است که از صحاح ستهٔ بسیار معتبر اهل سُنّت است.

آرزو جُستن، بود بگریختن

پیش عدلش خون تقوی ریختن

آرزو بگذار تا رحم آیدش

آزمودی که چنین می‌بایدش

ترك دنیا هر که کرد از زهد خویش

پیش آمد پیش او دنیا و بیش

جهد کن تا مژد طاعت در رسد

جهد کن تا پیر عقل و دین شوی

جهد کن تا می‌توانی ای کیا

کافر من گریزان کرده است کس

سرشکسته نیست، این سر را میند

جهد کن تا سنگیت کمتر شود

صبر کن اندر جهاد و در عنا

جهد کن تا این طلب افزون شود

تا دلت زین چاه تن بیرون شود

جهد کن تا ترك غیر حق کنی

دل ازین دنیای فانی برکنی

جهد کن کز جام حق یابی نوی

بیخود و بی اختیار آنگه شوی

آب کم جو تشنگی آور بدست

تا بجوشد آبت از بالا و پست

هرکجا دردی، دوا آنجا رود

هرکجا فقری، نوا آنجا رود

جهد کن در بیخودی خود را بیاب

زودتر والله اعلم بالصواب

ریاضتهای اجباری

مولوی ریاضتهای اجباری یعنی مصائب و آلامی را که از حوادث روزگار بی اختیار بر انسان روی می دهد چنانکه مثلاً گاو و گوسفند او ناگهان می میرند، یا مال و خواسته او را دزدان و غارتگران می ربایند، نیز در تربیت نفوس و اصلاح امور باطنی مهم و مؤثر می داند؛ و معتقد است که انسان در این قبیل پیش آمدها باید صبور و بردبار و شکرگزار باشد؛ زیرا که زیان مالی ممکن است بلاگردان و قضاگردان جان او باشد.

اصل این دستور بزرگ اخلاقی و عرفانی را در قرآن کریم می خوانیم:

«ولنبلونکم بشیء من الخوف والجوع ونقص من الاموال
والانفس والثمرات وبشر الصابرين؛ الذين اذا اصابتهم مصيبة قالوا
ان الله وانا اليه راجعون، اولئك عليهم صلوات من ربهم ورحمة واولئك
در هم‌المهتدون: سورة بقره» دفتر سوم مثنوی شریف در حکایت آن
کس که زبان حیوانات را آموخته بود و مرگ اسب و استر و غلام وی
می‌گوید:

ور ریاضت آیدت بی اختیار سر بنه شکرانه ده ای کامیار
مرگ اسب و استر و مرگ غلام بُد قضاگردان آن مغرور خام

عقل بحثی فلسفی و انکار معجزات و کرامات

معجزات و خرق عادات و کرامات انبیا و اولیا، مکاشفات غیبی
عرفا و سالکان روشن‌دل، همه باعتقاد مولوی از دلایل خرق علل و
اسباب طبیعی و نقض قواعد و براهین فلسفه عقلی؛ و در جزو همان حقایق
و امور واقعی است که چون طور او ماورای طور عقل است، عقل
بحثی فیلسوف مادی زیر بار نمی‌رود و آن را انکار می‌کند؛ اما چون
آن قبیل وقایع بسیار اتفاق افتاده است، انکار فلسفی را جز مکابره و
لجاج و ستیزگی جاهلانه نباید شمرد

فلسفی منکر شود در فکر و ظن گو برو سر را بدان دیوار زن
نطق آب و نطق خاک و نطق گل هست محسوس حواس اهل دل
فلسفی کو منکر حنّانه است از حواس انبیا بیگانه است
گوید او که پرتو سودای خلق بس خیالات آورد دررای خلق
بلکه عکس آن، فساد و کفر او این خیال مُنکری را زد براو

بیت ماقبل آخر مقول قول فلسفی بود که می گفت ستون حنانه
وامثال آن که خلق بدان معتقد شده اند پرتو سودا و اثر خیالات واهی
است؛ و بیت آخر گفته مولوی است که بر سبیل نقض می گوید پرتو کفر و
فساد روح فلسفی است که خیال انکار و الحاد را در وی می پروراند؛ و
یاء کلمه «مُنکری» یاء مصدری است بمعنی انکار و الحاد
فلسفی مر دیو را مُنکر شود

در همان دم سخره دیوی بود
گر ندیدی دیو را ، خود را ببین
بی جنون نبود کبودی بر جبین

صد هزاران معجزات انبیا
کان نگنجد در ضمیر و عقل ما
نیست از اسباب، تصریف خداست
نیستها را قابلیت از کجاست
قابلی گر شرط فعل حق بُدی
هیچ معدومی بهستی نآمدی

معجزاتی و کراماتی خفی
برزند بر دل ز پیران صفی
برزند از جان کامل معجزات
بر ضمیر جان طالب چون حیات

معجزه بحر است و، ناقص مرغ خاک

مرغ آبی در وی ایمن از هلاک^۱

عجز بخش جان هر نامحرمی

لیک قدرت بخش جان همدمی

آنچنان که عارف از راه نهان

خوش نشسته می‌رود در صد جهان

گر ندادستش چنین رفتار دست

این خبرها ز آن ولایت از کی است

این خبرها وین روایات مُحَقِّق

صد هزاران پیر بروی متفقی

یک خلافی نی میان این عیون^۲

آنچنان که هست در علم ظنون

آن تحرّی^۳ آمد اندر لیل تار

وین حضور کعبه و وسط نهار

۱- اینجا مخصوصاً موافق طبع نیکاسون آوردم؛ و در مباحث قبل موافق

نسخ دیگر است در دو بیت باین شکل:

معجزه بحر است و ناقص مرغ خاک

مرغ خاکی رفت دریم شد هلاک

مرغ آبی در وی ایمن از هلاک

ماهیان را مرگ بی‌دریاست خاک

۲- قرون: خ .

۳- تحرّی: تحقیق در جست و جوی سمت قبله.

مقصودش علم لدنی موهوبی و کشف و شهود تحقیقی نورانی
عارف است، باقیاس بعلم کسبی درسی و معارف ظنی تقلیدی.
گفت موسی با یکی مست خیال
کای بداندیش از شقاوت درضلال
صد هزاران معجزه دیدی ز من
صد خیالت می فزود و شک و ظن

انکار فلسفی بر آیه ان أصبح ماؤکم غوراً

مولوی در مطاوی مثنوی شریف مکرر بر پیروان فلسفه و منطق
عقلی تاخته و مذهب و طریقه آن گروه را باطل و موجب خسران و ضلالت
شمرده است.

یکی از مواضع صریح روشنش در دفتر دوم است ذیل عنوان
«انکار فلسفی بر قرائت ان أصبح ماؤکم غوراً» که آب پاك روی فلسفه
و منطق عقلی می ریزد و حساب خود را با آن طایفه پاك می کند.
توضیحاً موضوع بحث آخرین آیه است از سورة مَلِك «قل
ارأیت ان أصبح ماؤکم غوراً فمن یأتیکم بماءٍ معینٍ : ج ۳۵»؛ که
حاصل ترجمه اش این است که ای پیغمبر بمردمان بگو اگر چشمه ها
خشك شود و آبها در زمین فرو رود کیست که برای شما آب روان
بیافریند.

این مضمون در سورة كهف نیز آمده است «او یُصبح ماؤها غوراً
فلن تستطيع له طلباً: ج ۱۵ یه ۴۱».

مقصود این است که هر نعمتی از خدا است، و بشر قادر نیست که

این قبیل نعمتها را برای خود بیافریند.

مولوی تحت عنوان فوق این داستان را می آورد که حاکی از روح عقیدهٔ پاک و مسلک عرفانی خود اوست.

مُقَرِّبی می خواند از روی کتاب

ماؤ کم غوراً، ز چشمه بندم آب

آب را در غورها پنهان کنم

چشمه ها را خشک و خشکستان کنم

آب را در چشمه که^۱ آرد دگر

جز من بی مثل با فضل و خطر

فلسفی منطقی مُسْتَهان

می گذشت از سوی مکتب آن زمان

چونکه بشنید آیت او از ناپسند

گفت آریم آب را ما با کُلند

ما بزخم یل و تیزی تَبَر

آب را آریم از پستی زبر

شب بخفت و دید او یک شیر مرد

زد طپا آنچه هردو چشمش کور کرد

گفت زین دو چشمهٔ چشم ای شقی

با تبر نوری بر آرد صادق

۱- کی: نیکلسون - تفاوت رسم الخط است و در هر دو صورت اینجا

بمعنی استفهام است.

روز بر جست و دو چشم^۱ کور دید
نور فایض از دو چشمش ناپدید

تأثیر و توفیق توبه و استغفار

دنبالۀ اشعار فوق، از موضوع بحث عقل بحثی خارج است؛ و انتقال از این مبحث است بتأثیر توبه و انابت در زدودن اثر گناه؛ و این که خود توبه و استغفار نیز منوط بتوفیق الهی است که:
توبه بی توفیق ای نور بلند

چیست جز بر ریش توبه ریشخند^۲
و هر کسی لایق این موهبت نیست؛ اما توفیقی را که عجاله^۳
بمناسبت آن مبحث پیش آمده است از دست نمی دهیم و بخشی از آن
ابیات را نیز نقل می کنیم
در بارۀ آن فیلسوف که چشمش نابینا شده بود می گوید
گر بنالیدی و مستغفر شدی
نور رفته از کرم ظاهر شدی
لیک استغفار هم در دست نیست
ذوق توبه نُقل هر سرمست نیست
زشتی اعمال و شومی جمود
راه توبه بر دل او بسته بود

۱- چشمش: خ.

۲- جز بر ریش توبه نبود ریشخند: خ.

هردلی را سجده هم دستور نیست
 مُزد در حمت، قسم هر مُزدور نیست
 هین بپشتی^۱ آن مکن جرم و گناه
 که کنم توبه در آیم در پناه
 می‌بیاید تاب و آبی توبه را
 شرط شد برق و سحابی توبه را
 تا نباشد برق دل و ابر دو چشم
 کی نشیند آتش تهدید و خشم
 تا نباشد گریه ابر از مَطَر
 تا نباشد خنده برق ای پسر^۲
 کی بروید سبزه ذوق وصال

کی بجوشد چشمه‌ها ز آب زلال

توضیحاً «برق و سحاب» که در شرط توبه شنیدید استعاره مُصَرَّحه
 است بمعنی سوزدل و گریه چشم؛ یعنی پشت گرمی توبه نباید مرتکب
 گناه شد؛ و توبه نیز در صورتی مقبول و مؤثر است که با انقلاب حال و
 سوزدل و گریه چشم همراه باشد؛ نه همین تنها لفظ «استغفر الله و اتوب الیه»!

جمله معترضه‌ی بود باز بر می‌گردیم بهمان راه که می‌رفتیم

۱- پشت: نیکلسون.

۲- در چاپ نیکلسون این بیت را ندارد.

گفتیم که عقل عادی فلسفی و کلامی ممکن است اموری را محال و ممتنع بشمارد که در واقع محال نباشد؛ اینک دلیل محققانه مولوی را در این باره بشنوید.

آنچه فوق حال تست آید محال

مولوی می گوید چه بسا که قوه تعقل و منطق فکر عادی در يك زمان حکم بر استحاله و امتناع امری کند، که همان امر در زمان دیگر واقع شود؛ بطوری که نزدیک همه عقلا جزو مسلمات باشد.

خلاصه این که عقول عادی آنچه را که فوق حال؛ و بزرگتر از حوصله فهم و ادراک، و بیش از گنجایش فکر و اندیشه محدود آنهاست انکار می کنند، و آن را محال و ممتنع ابدی می شمارند؛ و چه بسیار که در این حکم خطا می کنند؛ و امری را که امروز محال می انگارند، روز دیگر پیش چشم خود واقع و حاضر می بینند.

مولوی در مقام تحقیق و استدلال بر خطای عقول عادی می گوید:

عقل بحثی گوید این دوراست و گتو

بی زتأویلی محالی کم شنو

قطب گوید مر ترا ای سست حال

آنچه فوق حال تست آید محال

واقعاتی که کنونت برگشود

نی که در اول، مُحالت می نمود

برای توضیح گفته مولوی مثال می زنم که اگر دوست سال قبل

یکی می گفت که ممکن است پای بشر بکره ماه و مریخ برسد؛ و روزی

خواهد رسید که همه افراد بشر در روی کره زمین هر جا که ساکن باشند، هر چند بفاصله چند هزار فرسنگ باشد، بایکدیگر حرف بزنند و سخن یکدیگر را باهمین گوش بشنوند، و روی یکدیگر را باهمین چشم ببینند؛ آیا هیچ کس از عقلای آن روزگار این سخنان را باور می‌کرد؛ و هیچ نشانی از تصدیق و قبول حتی شك و تردید از وجنات حال ایشان نمودار می‌شد؛ آیا با گوینده آن مطالب جز با تخطئه و سخریه و استهزاء و انکار روبرو می‌شدند؛ آیا غیر از این بود که او را بسست عقلی و سبکسری و دیوانگی منسوب می‌داشتند؛ همانطور که کافران و منکران کوتاه‌اندیشه انبیا را مجنون می‌خواندند.

«وقالوا یا ایها الذی نزل علیه الذکر انک لمجنون: سورة حجر ج ۱۳ یه ۶»؛ «ثم تولوا عنه و قالوا معلم مجنون: دخان ج ۲۵ یه ۱۴»؛ «افتري على الله کذباً ام به جنة: سبا ج ۲۲ یه ۵»؛ «ان هو الا رجل به جنة: مؤمنون ج ۱۸ یه ۲۵».

تهمت افترا و کذب و جنون بر انبیا بستن هر چند گاهی عمداً از روی عناد و لجاج و حسد بوده، اما بیشترش این است که گفته‌های انبیا را در حشر و نشر قیامت و ثواب و عقاب آخرت درک نمی‌کردند؛ یعنی وسوسه عقل بحثی نمی‌گذاشت که رسولان الهی را تصدیق کنند و سخنان ایشان را بپذیرند.

مثلاً می‌گفتند «هل ندلکم علی رجل ینبئکم اذا مرقم کل ممزق انکم لفی خلق جدید: سورة سبا ج ۲۲ یه ۷»؛ «ما سمعنا بهذا فی آبائنا الاولین: مؤمنون ج ۱۸ یه ۲۴»؛ «قالوا ائذا متنا و کنا تراباً و عظاماً ائنا لمبعوثون ان هذا الا اساطیر الاولین: مؤمنون ج ۱۸ یه ۸۲».

باری آنچه را که بشر دوست سال قبل با هزاران دلیل و برهان عقلی باطل می شمرد و انکار می کرد؛ نسل امروز همان را پیش چشم می بیند بطوری که هیچ قابل تردید و انکار نیست.

آیا مردمان روزگار پیش عقل نداشتند؛ چرا؛ عقل داشتند؛ اما آنچه فوق حال ایشان بود محال می شمردند؛ همچنین ممکن است که در صد سال بعد حقایقی کشف شود که عقلای امروز با صد زبان آنرا محال و ممتنع می انگارند!

عجب است که این قبیل امور همه در حدود قلمرو طبیعت است؛ و هیچ کدام خارج از دایره عقل روشن نیست؛ یعنی قسمتی از اسرار همین طبیعت است که بر بشر دیروزی نهفته بود؛ و اگر احیاناً کسی بآنرا از خبر می داد؛ دعوی او را بکلی منکر می شدند؛ و اگر گفته او وقوع می یافت آنرا بعنوان معجزه و خرق عادت تلقی می کردند؛ و همان امر امروز در جزو بذیهیات و مستلّمات و امور عادی در آمده است.

باز هم اسرار خلقت است که بر بشر امروزی مخفی و مستور است؛ و اگر احیاناً یکی ادعا کند او را کاذب و حیلہ گر و سست عقل می شمارند؛ اما فردا همین امر را جزو مستلّمات خواهند پذیرفت.

این است که هر قدر بر پیشرفت علوم مثبت بیفزاید؛ و اسرار خلقت بیشتر کشف شود؛ در مقابل هر نقشی که از پرده تاریک عالم صنع بصفحه روشن عقل شهودی افتاد؛ و بنسبت هر رازی که از ودایع نهفته طبیعت آشکار گردید، يك دسته از امور که جزو مجهولات ماورای

طبیعت ما بود؛ و آن را در عداد معجزات و خرق عادات، و امور ماورای
طور عقل می‌شمردیم، خود بخود از آن دایره بیرون می‌آید و در محیط
عقل روشن بین و قلمرو آثار و خصایص عالم طبع و طبیعت داخل می-
شود؛ و از این جهت بیشتر بعظمت خالق و شگفتی عالم صنع پی می‌بریم؛
و بهتر اعتراف می‌کنیم که «ربنا ما خلقت هذا باطلاً».

اما از این نکته غافل نباید بود که بتناسب مستقیم هر قدر کشفی
تازه روی بدهد و علمی جدید بر معلومات رسمی ما افزوده شود؛ در
مقابل، يك دسته مشکلات تازه همچون علف خود روی پیرامن آن چشمه
نوزاد خود بخود خواهد روید و بر مجهولات ما خواهد افزود؛ بطوری
که دست آخر که بشر جمیع امور معلوم و مجهول خود را با یکدیگر
برمی‌سنجد؛ و آن را از صافی خرد راست بین درست اندیش می-
گذراند؛ باز خواهد دید که مجهولاتش بر معلومات می‌چربد؛ و اینجاست
که باید ناچار معتقد بعالمی روحانی ماورای این نشأه جسمانی شود و
دست بدامن الهیات و امور ماورای طبیعت زند؛ و از بن دندان بگوید
«سبحانك لا علم لنا الا ما علمتنا: سورة بقره ج ۱ آیه ۴۰»؛ «و عنده
مفاتيح الغيب لا يعلمها الا هو: انعام ج ۷ یه ۵۹» و «فقلنا هاتوا برهانكم
فعلموا ان الحق لله: قصص ج ۲۰ یه ۷۵»؛ «ولكن اكثر الناس لا يعلمون:
روم ج ۲۱ یه ۶، ۳۰».

و اینجاست خود همان آرامشگاه وجدان، و کعبه ایمان و عرفان،
و عالم ماورای عقول و افهام عوام که مولوی و دیگر محققان عرفا و
پیروان صادق متحقق آن طایفه در هوای آن پرواز می‌کنند و نعره
«بالیٰ قومی يعلمون بما غفر لی وجعلنی من المکرمین: سورة يس: ج

۲۲ به ۲۸» می زنند.

رسته اند از کفر و خارستان او
چون گلی بشکفته در بستان هو
جسته از زندان این تنگین قفس
خوش همی خوانند ز آزادی قصص

می زنم نعره درین روضه و عیون
خلق را یالیت قومی یعلمون^۱

این نکته را باز هم گوشزد کرده ایم که منظور مولوی از عقل
بحثی فلسفی که آن را آنهمه انکار و تخطئه می کند؛ همان قبیل چون و
چراهای ملحدانه، و ظنون و اوهام است که سکه قلب شیطانی آن را در
بازار خودفروشی بجای گوهر نقد عقل ایمانی، بقالب می زنند و خرج
می کنند؛ و گر نه مولوی هرگز با عقل روشن بین رحمانی که سرمایه تمیز
مصالح و مفاسد دنیا و آخرت انسانی است؛ و همچنین با علوم مثبت عقلی
که از مداخله گمان و پندار برکنار باشد [از قبیل فنون ریاضی]؛ یا علوم
نقلی که مستند و متکی بمبادی وحی و الهام مبعوثان الهی باشد [از قبیل
علوم قرآنی و فقه و حدیث]، و امثال آن مخالف نیست بل که جداً با این
دسته از علوم موافقت دارد؛ و مثنوی شریف او خود بهترین شاهد و

۱- این بیت عیناً و دوبیت قبل با اندک تصرف هر سه مأخوذ از مثنوی

دلیل این مدعاست.

با فن منطق نیز از جهت ماهیت آن علم؛ هیچ مخالفت ندارد و نمی‌تواند داشته باشد؛ و انتقاد و انکار او از جهت کسانی است که خود را به منطق برهانی می‌بندند و آن را با مغالطه و سفسطه، و مقدمات ظنی و وهمی، بجای قیاسات برهانی دستاویز و آلت عقل بحثی و مکابرات و شُکوک و معارضات عنادی الحادی قرار می‌دهند؛ اما با وجود این حال باز منطق وحی آسمانی را بر منطق عقل برهانی ترجیح می‌دهد، برای این که تنها منطق وحی را مأمون از خطا و خطل می‌داند، و باین جهت می‌گوید:

منطقی کز وحی نبود آن هـواست

همچو خاکی در هوا و در هـباست^۱

گر نماید خـواجه را این دم غلط

ز اول والنجم برخـوان چند خط^۲

تا که ما ینطق محمد عن هـوی

ان هـو الا بـو حـی احتوی

بار دیگر تکرار می‌کنم که یکی از گمراهی‌ها و فریب‌کاریهای عقل کوتاه و فکر نارسای بشر این است که هرچه را فوق حال اوست محال می‌انگارد؛ و همین که امری در حیز فهم و ادراک او نگنجید آنرا

۱- همچو خاکی بر هوا بر شد هـباست:خ.

۲- یعنی چند آیه از اول سورة نجم [ج ۲۷]: «والنجم اذا هـوی؛

ماضل صاحبکم وما غوی؛ وما ینطق عن الهوی؛ ان هـو الا وحی یوحی».

باطل و یاوه می پندارند «بل کذبوا بمالم یُحیطوا بعلمه»؛ «واذلم یهتدوا به فسیقولون هذا افک قدیم» و دست آخر باز «آنچه فوق فکر تست آید مُحال».

پای استدلالیان چوبین بود

مولوی خلاصه وزبده فکر و عقیده خود را درباره قیاسات عقلی و استدلالات منطقی، و جماعتی از فلاسفه و متکلمان که پیرو این طریقه و مسلک اند و باذوق تصوف و مکاشفات عرفانی سروکار ندارند، در دفتر اول مثنوی بیان می کند:

صد هزاران اهل^۱ تقلید و نشان

افکند شان نیم و همی در گمان^۲

که بظن تقلید و استدلالشان

قائم است و بسته پَر و بالشان

شبهه بی انگیزد آن شیطان دون

درفتند این جمله کوران سرنگون

پای استدلالیان چوبین بود

پای چوبین سخت بی تمکین بود

غیر آن قطب زمان دیده و ر

کز ثباتش کوه گردد خیره سر

پای نابینا، عصا باشد عصا

تا نیفتد سرنگون اندر حصا^۳

۱- زاهل: خ.

۲- افکند در قمر یک آسیبشان: نیکلسون.

۳- حصا: سنگ ریزه و مجازاً زمین شن زار و مطلق زمین.

آن سواری کو سپه را شد ظفر
 اهل دین را کیست، ارباب‌بصر
 با عصا کوران اگر ره دیده‌اند
 در پناه خلق روشن دیده‌اند
 گر نه بینایان بُدندی و شهان
 جمله کوران مرده‌اندی در جهان^۱
 گر نکردی رحمت و افضالشان
 در شکستی چوب استدلالشان
 این عصا چبود، قیاسات و دلیل
 آن عصا که دادشان بینا جلیل
 او عصاتان داد تا پیش آمدید^۲
 آن عصا از خشم هم بروی زدید^۳
 چون عصا شد آلت جنگ و نفیر
 آن عصا را خُرد بشکن ای ضریر
 حلقه کوران بچه کار اندرید
 دیده‌بان^۴ را در میانه آورید

۱- جمله کوران خود بمردندی عیان: خ.

۲، ۳- آمدیت، زدیت: نیکلسون.

همان «آمدید، زدید» است بصورت لهجه و املاء قدیم.

۴- دیدبان: خ. ممکن است از قبیل اختلاف رسم الخط؛ یا از باب

ترکیب پسوند «بان» با ریشه فعل «دیدن» باشد [دید+بان] نظیر «پاسبان».

دامن او گیر کو دادت عصا
 درنگر کآدم چها دید از عصبی^۱
 معجزه‌ی موسی و احمد را نگر
 چون عصا شد مار و استن باخبر^۲
 از عصا ماری و از استن حنین
 پنج نوبت می زنند از بهر دین
 گر نه نامعقول بودی این مزه
 کی بدی حاجت بچندین معجزه
 هر چه معقولست، عقلش می خورد^۳
 بی بیان معجزه بی جزر و مد
 این طریق نُکر^۴ نا معقول بین
 در دل هر مُقبلی مقبول بین

۱- اشاره بآیه «وعصی آدم ربه فغوی: سورة طه ج ۱۶ یه ۱۲۱».

۲- مقصود ستون‌خانه است در همین داستان که مولوی می گوید:

استن خانه از هجر رسول ناله می زد همچو ارباب عقول

۳- می خورد: نیکلسون. متن صحیح ترست.

۴- بکر: نیکلسون. تصحیف است.

نکر: با ضم نون اینجا ظاهراً صیغه مصدر است بمعنی ناشناسایی که لازمه اش تردید و انکار باشد؛ و بمفهوم اسم مصدر بمعنی امر منکر ناپسند و زشت و سخت و شگفت نیز آمده است «وعذبنها عذاباً نکراً: سورة طلاق ج ۲۸ یه ۸»؛ لقد جئت شیئاً نکراً: کهف ج ۱۵ یه ۷».

همچنان کز بیم آدم، دیو و دد
 در جزایر در رمیدند^۱ از حسد
 هم ز بیم معجزات انبیا
 سر کشیده منکران زیر گیا
 فلسفی را زهره نی تا دم زند
 دم زند، دین حقش برهم زند

تفسیر چند بیت از مثنوی شریف

در این ابیات که شنیدید مولوی جوهر و عصارهٔ چهار مطلب اساسی عرفانی را با تشبیهات و ظرافت کاریهای شاعرانه درج کرده است.

یکی این که اهل تقلید، و شیفتگان علوم رسمی، و پیروان قیاس و منطق عقل بحثی را، يك بار به جماعت کوران، و بار دیگر به لنگ شدگان بی پای؛ و نیز دانشها و استدلالهای ظنی ایشان را، يك جا به عصای کوران، و جای دیگر به پای چوبین تشبیه می کند؛ از این جهت که علوم و قیاسات ظنی مانند عصای کور و پای چوبین دارای ثبات و پایداری و تمکین نیست؛ چرا که اصحاب علوم ظنی و عقاید تقلیدی، با اندك شبهه بی سست می شوند؛ و در سنگلاخ شکوک و شبهات زبون و عاجز بزمین می خورند؛ همانطور که عصای کوران و پای چوبین، در برخورد با کوچکترین سنگ از جای می لغزد و کوران و شلان سرنگون می شوند؛

باز بگفته خود مولوی:

عقل، سر تیز است لیکن پای سست

ز آنکه دل ویران شده است و تن درست

یعنی عقل بحثی در مباحث جدلی و مناظرات علوم رسمی، چابک

و چالاک است؛ ولیکن موجب سکینه و آرامش قلب نیست: و اطمینان

خاطر و برد یقین از او بحاصل نمی شود.

مطلب دیگر این که در مقابل آن کوران و شلان که وصف آنها

را شنیدیم؛ جماعت عرفا و ارباب تحقیق اند که بینا و دیده و رند؛ و چون

بعلوم و معارف ظنی تقلیدی که بمنزله عصای کوران است اعتنا و

اعتماد ندارند؛ و دانشهای ایشان مستند و متکی به مکاشفات و مشاهدات یقینی

است، دارای ثبات و تمکین اند.

یعنی در علم و اعتقاد قلبی بآن درجه از یقین قاطع و آرامش و

طمأنینه ضمیر رسیده اند که بهیچ شک و شبهه یی از جای بدر نمی روند و

سست نمی شوند؛ و از شکوک و شبهات علوم رسمی و مجادلات نظری،

بهیچ وجه در ارکان عقاید و معلومات این طایفه که از منبع عین الیقین آب

خورده است خللی بهم نمی رسد.

غیر آن قطب زمان دیده و ر

کز ثباتش کوه گردد خیره سر

مطلب سوم این است که همان عصا که کوران در دست گرفته اند؛

یعنی همین علوم رسمی و دلایل و قیاسات عقلی که بازار فلسفه و کلام

بدان گرم گشته، و دستاویز گروه منکران و ملحدان در مقابل تعلیمات انبیا و عرفا واقع شده، هم در اصل یکی از مواهب و عطایای همان طایفه از انبیا و اولیای خداست؛ و آن عصا را همان گروه بینایان و دیده‌وران، بدست کوران داده‌اند؛ چرا که در محل خود دانسته و گفته‌ایم که سرچشمهٔ جمیع علوم و فنون و هنرهای بشری دست آخر منتهی بمنبع وحی و الهامات ربّانی می‌شود که مخصوص دیده‌وران و روشن‌دلان برگزیدهٔ الهی است؛ و بتشبیه شاعرانهٔ خود مولوی همهٔ این آثار که بنظر ما شگفت و دل‌انگیز می‌نماید؛ بمنزلهٔ چند دسته‌گل است که از گلستان عالم قدس، و از برکت عقول روشن و روحهای وحی‌گیر الهام‌پذیر نصیب جهان بشریت شده است، و بعد از این نیز بر همین منوال خواهد بود.

علم‌های بامزه‌ی دانسته‌مان

زان گلستان يك دوسه گلدسته‌دان

این نجوم و طبّ، وحی انبیاست

عقل و حِس را سوی بی‌سو، ره کجاست

اما گروه کافران و تیره‌دلان ناسپاس، آن حربه را که حق بدست ایشان داده است، برضد خود حق بکار می‌برند، و آن عصا را که بینایان از سر رحمت و شفقت به کوران عطا کرده‌اند، کوران بر سر خود بینایان می‌زنند.

او عصاتان داد تا پیش آمدید

آن عصا از خشم هم بروی زدید

مطلب چہارم مربوطست بعالم ماورای عقل و طبیعت؛ کہ می-
گوید معجزات انبیا در اصل برای این منظور است کہ عالم ماورای
عقل و طبیعت را پیش چشم منکران اثبات کنند، و آن را مدلل سازند
بطوری کہ جای انکار باقی نماند.

توضیح آنکہ امور معقول کہ در حیطة ادراکات عمومی باشد؛
چون عقل عادی بشر آن را بدون تکلف و بی جزرومد شکوک و شبہات
می پذیرد، احتیاج بصدور معجزہ و خرق عادت ندارد
اما اموری کہ ماورای عقل و خارج از قلمرو حواس و ادراکات
عامہ باشد؛ چون طبعاً مورد تردید و انکار واقع می شود؛ احتیاج بدلیل
و برہان قاطع دارد؛ و آن دلیل همانا معجزات و خرق عادات انبیا و
اولیاست؛ و ہمین شواہد و دلایل است کہ بشر را بعالمی ماورای این
جهان حس و محسوس، و بالاتر از عقول و افہام عادی، رہنمایی و رہنمونی
می کند؛ و در این میدان است کہ پای جدل و بحث عقل فلسفی لنگ
می گردد؛ و منکران تیرہ دل چارہ یی جز این ندارند کہ دم در کشند و
خشم و غیظ درونی را فروخورند و خاموش بنشینند؛ «واذا خلوا عضوا
علیکم الانامیل قل موتوا بغيظکم: سورۃ آل عمران ج ۴ یہ ۱۱۹».

ہم زبیم معجزات انبیا

سر کشیدہ منکران زیر گیا

فلسفی را زہرہ نی تادم زند

دم زند، دین حقش برہم زند

حل مشکل منطقی

مولوی گفت:

پای استدلالیان چوبین بود

پای چوبین سخت بی تمکین بود

جای این سؤال هست که یکی پرسد همین بیت خود متضمن يك قياس اقترانی منطقی است، از نوع شکل اول که بدیهی‌الانتاج است؛ باین صورت:

[پای استدلالیان پای چوبین است + پای چوبین سخت بی تمکین است - تمکین است + پای استدلالیان سخت بی تمکین است].

پس این اشکال پیش می آید که چگونه می توان با دلیل عقلی منطق، خود منطق عقلی را ابطال کرد؛ بطوری که وجود شیء مستلزم عدم آن شیء؛ و صدق يك امر مستلزم کذب همان امر باشد، و این هر دو قضیه از محالات و ممتنعات عقلی است.

نظیرش هم در موضع دیگر، در شرط نبودن قابلیت برای فعل حق تعالی گفته بود:

قابلی گر شرط فعل حق بُدی

هیچ معدومی بهستی ناآمدی

متضمن قیاس استثنائی است از نوع قضایای شرطی متصله لزومیه که دو صورت آن نتیجه می دهد؛ یکی وضع مقدم که مستلزم وضع تالی است؛ و یکی رفع تالی که مستلزم رفع مقدم است و در این مورد مقصود، نتیجه رفع مقدم است برفع تالی [اگر

قابلیت شرط فعل حق بودی، هیچ معدومی بهستی نیامدی + لیکن
معدوم بهستی آمده است + پس قابلیت شرط فعل حق نیست].
و همچنین دیگر استدلالها و قیاسات که مثنوی مولوی بدان
مشحونست، همه منطقی و منطبق با موازین و ضوابط منطق عقلی است؛
پس چگونه می توان منکر منطق عقل شد؛ و عقل را با عقل، و منطق را با
منطق تکذیب و ابطال کرد!

جواب این اشکال را اگر فراموش نکرده باشید در گفته های قبل
همین نزدیکی بطور اختصار اشاره کردم؛ اینجا بر توضیح می افزایم که:
منطق مافوق فلسفه و کلام و دیگر فنون درسی است؛ فضای پرواز
و میدان تک و تاز این علم، بالاتر و فراختر از جمیع علوم و دانشهای
اکتسابی است؛ و بدین سبب است که منطق اصیل، یعنی جوهر و نقاوه
صافی این علم را که خالی از شایبه ظنون و اوهام پوچ بی مغز باشد؛
هر عقل روشنی اعم از عارف و حکیم بحسن قبول می پذیرند و بکار می-
برند؛ بل که می توان گفت اصل منطق جزو اولیات و بدیهیات ذاتی، و
از غرایز فطری بشر است؛ و قواعد و قوانین برهانی آن از فطریات و
مقتضیات غریزی بشر استخراج و استنباط شده است؛ و بدین جهت هیچ
کس از عالم و عامی در مقام احتجاج و تصدیق و تکذیب؛ و در مورد رد
و قبول قضایانمی توانند از قلمرو حکومت منطق بر کنار بمانند.

جان مطلب همانست که پیش گفتم؛ عارف بطور کلی که مولوی
هم یکی از افراد برجسته اوست، با اصل و اساس منطق و قیاسات برهانی
مخالف نیست؛ اولاً با آن گروه مخالف است که منطق را بعنوان «آلت

قانونی^۱ دستاویز مغالطات و مباحثات جدلی قرار داده؛ و با این سرمایه خاکی در مقابل منطق وحی آسمانی دکان باز کرده‌اند! و ثانیاً دلایل منطقی را سرمایه ایمان و حصول اعتقاد جازم قلبی و یقین عینی شهودی نمی‌دانند.

عارف و فیلسوف هر دو با منطق حرف می‌زنند؛ و ناچار باید با منطق سخن بگویند؛ چیزی که هست طرز استدلال و موادی که صورت قیاسات آنها از آن تشکیل می‌شود، بایکدیگر تفاوت دارد.

فیلسوف جدلی با صورت قیاس شکل اول، پایه افکار ظنی و وهمی خود را استوار می‌کند؛ و عارف با همان شکل قیاس، بنای استدلالهای فلسفی را درهم می‌ریزد و اساس و مبنای آن را خراب می‌کند؛ چنانکه امام محمد غزالی در کتاب تهافت الفلاسفه پایه فلسفه مشائی ارسطو را با همان منطق که منسوب بخود ارسطوست متزلزل، و اصول آن را ابطال کرد.

فیلسوف با مواد ظنی و وهمی و خطابی و مقبولات و مستلزمات عرفی نیز صورت قیاس می‌سازد و از آن نتیجه می‌گیرد؛ اما عارف جز با حقایق یقینی و عین الیقین که سرچشمه اش وحی و الهام آسمانی و کشف و شهود رحمانی است قانع نمی‌شود؛ عارف از دیده می‌گوید و حکیم از شنیده.

واضحتر بگوییم؛ منطق فقط متوجه صورت قیاس است؛ ضامن

۱- اشاره است بتعریف معروف علم منطق «آلة قانونية تعصم مراعاتها الذهن عن الخطاء فی الفكر».

صحت و سُقم و کذب و صدق مواد قیاس نیست؛ چرا که ماهیت مقدمات در تشکیل و انتاج قیاس تأثیر ندارد؛ یعنی بر فرض که از مواد غلط و ناصواب، حتی امور ممتنع و محال هم قیاس شکل اول تشکیل داده باشیم؛ باز نتیجه دادنش بدیهی است؛ هر چند که نتیجه نیز تابع مقدمات باطل و ناصواب خواهد بود.

از باب مثال هر گاه بگوییم [عدد سه، نصف هفت است + و نصف هفت زوج است] طبعاً این نتیجه را خواهد بخشید که [عدد سه زوج است]، با این که صغری و کبری و نتیجه هر سه خطا و خلاف واقع است.

منطقی فقط متوجه حفظ صورت و رعایت شروط قیاس است؛ دیگر کار بخطا و صواب مواد صغری و کبری ندارد؛ و انگهی می دانیم که ماده قیاس منحصر به اولیات و قضایای بدیهی عقلی نیست؛ بل که ممکن است جزو حدسیات یا مظنونات و وهمیات باشد؛ و مراد از «وهمیات» قضایائی است که قوه وهم برخلاف عقل بدان گرویده باشد؛ و قوه وهم بقول شیخ رئیس ابوعلی سینا پیوسته از مزاحمان و معارضان سرسخت قوه تعقل و تفکر است؛ و کمتر اتفاق می افتد که قضایای عقلی از مداخله وهم ایمن و مصون مانده باشد؛

و از خمیرمایه همان مواد مختلف یقینی و ظنی و وهمی و حدسی است که صناعات پنج گانه معروف منطق [بُرهان، جدال، سفسطه و مغالطه، خطابه، شعر] ساخته می شود؛

و از این پنج صنعت تنها «بُرهان» است که باید از ماده «یقینیات» و قضایای یقینی تشکیل شود؛ اما در این مورد باز يك نکته بسیار مهم

قابل بحث و تأمل داریم؛ و آن نکته این است که علمای منطق یقینیات را به بدیهیات اولیه یعنی قضایای ضروری که ذاتاً مورد تصدیق و یقین جازم عقل است منحصر نمی‌کنند؛ بل که محسوسات و مجربات و متواترات و حدسیات را نیز مشمول یقینیات می‌شمارند؛ و حال آنکه همه این مواد در افاده علم یقین، یعنی حصول آن درجه از اعتقاد جازم قاطع که با هیچ شك و شبهه‌یی خلل‌پذیر نباشد، یکسان نیستند؛ چه بسا که حس و حدس اصلاً بخطا رفته باشند؛ نتیجه علمی حاصل از تجربه و تواتر نیز بدرجه قضایای بدیهی اولی، قاطع و خالی از شك و شبهه و چون و چرا نیست.

نمی‌خواهم از موضوع بحث بیش از این دور بشوم و گرنه در این باره سخن بسیار است.

خلاصه این که مخالفت عارف با فیلسوف منطقی، بیشتر از جهت مواد استدلال است نه از جهت هیأت و صورت قیاس؛ و هدف انتقاد و نکوهشهای مولوی نیز آن طایفه از اهل بحث و استدلال است که از صورت قیاسات منطقی سوء استفاده می‌کنند و مواد تخیلات و همی شیطانی خود را بجای براهین قاطع عقلی بقالب می‌زنند، و سکه قلب را در شب ظلمانی جهل خرج می‌کنند؛ و گرنه منطق ذاتاً بخصوص بخش صناعت برهان که از قضایای یقینی خالص بی‌شایبه شك و وهم تشکیل شده باشد قابل انکار نیست؛ و همه طوایف و اصناف بشر باقتضای فطرت و غریزه انسانی در تحت سلطنت برهان عقلی و مطیع قوانین منطق‌اند.

دعوت انبیا نیز مبتنی بر منطق عقل و برهان بود؛ و بهمین جهت

بکفار و مُشرکان می گفتند «قل هاتوا برهانکم ان کنتم صادقین، سورة بقره ج ۱ و سورة نمل ج ۲۰».

نه دلیل عقلی موجب ایمان است نه معجزه و خرق عادت

بحث عقلی بحثی فلسفی را باین نکته اساسی ختم می کنم که حالت ایمان و اعتقاد جازم قلبی، محصول جاذبه روحی و مولود عواطف و انگیزه های درونی است که در زوایای روح و سرشت انسان نهفته است؛ هیچ ارتباطی با بحث های فلسفی و مناظرات اصولی و کلامی ندارد. روشن تر بگویم: حالت ایمان نه از دلایل و قیاسات منطقی حاصل می شود، و نه از معجزات و خرق عادات انبیا و اولیاء؛ اعجاز و خرق عادت موجب اعجاب و تعجب و غلبه در بحث و مشاجره می شود؛ اما ایمان جازم قلبی از آن نمی زاید و انگهی می دانیم خرق عادات و مکاشفاتی که در اثر ریاضت و مجاهدت حاصل می شود، بیک مذهب و یک دین و آیین خاص اختصاص ندارد؛ بل که مشترك ما بین همه ملل و نحیل است.

دلیل و برهان فلسفی و صدور معجزه و خرق عادت، هر دو در مقام احتجاج و مناظره، و بمنظور الزام و افحام خصم است، و خصمان منکرهم در مقام بحث و مجادله، مقابل برهان عقلی و اعجاز و خرق عادت محجوج و مغلوب و مُلزم و مفحم می شوند و ساکت و خاموش می نشینند؛ اما روح و قلب ایشان قانع و مؤمن نمی گردد.

جان مطلب همانست که در مباحث قبل هم از زبان مولوی گنتم
موجب ایمان نباشد معجزات بوی جنسیت کند جذب صفات

معجزات از بهر قهر دشمن است
 بوی جنسیت پی^۱ دل بردن است
 قهر گردد دشمن، اما دوست نی
 دوست کی گردد بیسته گردنی

عقل کسبی و موهوبی

۶- ششمین اصطلاح مولوی است در معنی «عقل» که آن را مرادف «علم» بکار می برد، و بدین سبب آن را بدو قسم عقل کسبی یا عقل تحصیلی و عقل موهوبی؛ یعنی «علم کسبی» یا «علم درسی» و «علم موهوبی» یا «علم لدنی» و «علم شهودی» تقسیم می کند
 عقل، دو عقل است اول مکسبی

که در آموزی چو در مکتب صبی
 از کتاب و اوستاد و فکر و ذکر
 از معانی و ز علوم خوب بکر^۲
 عقل تو افزون شود از دیگران
 لیک تو باشی ز حفظ آن گران
 لوح حافظ باشی اندر دور و گشت
 لوح محفوظ اوست، کوزین در گذشت

۱- سوی: خ.

۲- خوب و بکر: خ.

عقل دیگر بخشش یزدان بود
 چشمه او در درون جان بود
 چون ز سینه آب دانش جوش کرد
 نی شود گنده نه دیرینه نه زرد
 ور ره نبخش بود بسته چه غم
 کو همی جوشد ز خانه دم بدم
 عقل تحصیلی مثال جویها
 کآن رود در خانه بی از کویها
 راه آبش بسته شد، شد بی نوا
 از درون خویشتن جو چشمه را

شنیدید که مابین عقل تحصیلی و موهوبی سه فرق نهاد.
 یکی این که در عقل و علم تحصیلی، انسان باید حافظ علم باشد؛
 اما در عقل موهوبی که بخشش یزدان باشد، عقل حافظ انسان است.
 ملاحظه کنید که علوم و معارف درسی اکتسابی بمحض این که
 مدتی متار که شد؛ یا بسبب بیماری وضعف پیری و امثال آن خللی در
 قوه حافظه روی داد، نقش آن علم که سالیان دراز در تحصیل آن رنج
 برده و خود را در مهارت بدرجه تبرّز هم رسانده بودیم، چنان از لوح
 ذهن سترده می شود که پنداری از آن علم بوی نبرده و هرگز با آن
 تحصیلات سروکار نداشته ایم؛ بر فرض هم که حافظه ما قوی باشد باز باید
 گاه بگاه محفوظات خود را مراجعه و تکرار کنیم تا دست خوش نسیان
 و فراموشی نشود؛ و انگهی حیات این قبیل دانشها تا دم مرگ بیشتر نیست،
 و از آن پس باروح انسان وداع ابدی خواهد گفت.

اما صفای قلب و روشنی ضمیر و طهارت نفس که همه از محصولات عقل موهوبی و تأیید یزدانی است؛ بهیچ عارضه‌یی از بین نمی‌رود و هیچ‌گاه از روح، جدا نمی‌شود؛ حتی پس از مرگ نیز صورت برزخی ملکوتی ما خواهد بود؛ یعنی برزخ صعودی که از صفات و ملکات انسانی متکون می‌شود؛ مقابل برزخ نزولی که صورت کلی مثالی است در سلسله عوالم مافوق عالم طبیعت و مادون عالم عقلی ابداعی.

فرق دیگر مابین علم تحصیلی و موهوبی این است که علم موهوبی همه وقت تروتازه و مورد استفاده است؛ هیچ‌گاه گندیده و کهنه و پوسیده نمی‌شود؛ برخلاف علوم و معارف درسی که پیوسته در تغییر و تبدیل است و هر زمان رنگی تازه بخود می‌گیرد؛ علمی نو ببازار می‌آید، و معارف قدیم کهنه از رواج و اعتبار می‌افتد.

سومین فرق میان عقل موهوبی و کسبی این است که دانش کسبی هر‌گاه از کارافزار کتاب و قلم و استاد منقطع شد، سرچشمه‌اش می‌خشکد، و کسی که خود را از علما و دانشمندان می‌شمرد عاطل و ضایع و بی‌برگ و نوا می‌ماند؛ اما آن دانش که بخشش یزدان باشد؛ چون منبع زاینده‌اش در درون جان است، هرگز خشک نمی‌شود و خسران و نقصان بدان راه نمی‌یابد؛ بل که پیوسته در تبع‌زایش و جوشش است و رره‌نبعش بود بسته چه غم کو همی جوشد ز خانه دم بدم

نا گفته نماید که تقسیم علوم و معارف بشری بدو قسم کسبی و

موهوبی، از نظر همان خواص و آثار است که بمنزله فصل منوع و فارق و ممیز آن دو نوع از یکدیگر است؛ و گر نه چنانکه پیش گفتیم علوم رسمی نیز از فواضل نعم و عطایای موهوب یزدانی است؛ چرا که بدون توفیق و تأیید او در تحصیل هیچ علم و هنری پیشرفت و فیروزی حاصل نمی شود؛ و سر حلقه هر علمی و دانشی دست آخر بسلسله وحی و الهام روحهای پاک می پیوندد این نجوم و طب، وحی انبیاست

عقل و حس را سوی بی سو، ره کجاست

رجحان بینش بر دانش

مولوی و دیگر اهل تحقیق بعقل کسبی و علوم درسی که بوسیله کتاب و درس و تعلیم استاد تحصیل می شود، و حاصلش «دانش مکتبی» است، چندان واقعی نمی نهند؛ و این نوع علم را با هنرها و صنایع دستی فرق نمی گذارند.

تمام توجه و اهتمام این طایفه معطوف عقل موهوبی و علم کشفی لدینی است که سرچشمه اش درون جان؛ و سرمایه اش صفا و قوت و نورانیت روح، و مکاشفات و مشاهدات قلبی و منازلات و معاملات روحانی؛ و خلاصه محصلش «بینش» یعنی «علم دل» و عین الیقین است، در مقابل «دانش» و علم الیقین.

این گروه از عرفا و محققان معتقدند؛ و درست و راست می گویند؛ که هر کس به چشمه زاینده جوشنده بینش؛ و گنجینه گرانبار بی پایان گوهر عقل موهوبی و علم کشفی که معدن و منبعش باطن پاک و نفس مهذب خود انسان است، راه یافت، دیگر بمخزن کتب خانه و رنج

تحصیل دانشهای درسی مکتبی نیازمند نباشد؛ و این علوم را مایه مباهات و افتخار خود نداند.

هر که در خلوت به بینش یافت راه
 او ز دانشها نجوید دستگاه
 با جمال جان چو شد همکاسه‌یی
 باشدش زاخبار و دانش تاسه‌یی
 دید بردانش بود غالب فزا^۱
 زان همی دنیا بچربد عامه را
 زانکه دنیا را همی بینند عین
 وان جهانی را همی دانند دین

۲۹- کشف حقایق و ماهیات اشیاء پیش عارفان کامل

از جمله آثار و خصایص علم موهوبی و مکاشفات و معاملات قلبی روحانی این است که حقایق و ماهیات اشیاء پیش عارفان کامل روشن دل مکشوف و معلوم است؛ اما عامه خلق از ادراک ماهیات اشیاء عاجزند، و از آن موهبت که مخصوص صنف انسان کامل است بهره ندارند؛ پس این که می‌گویند بشر بر درک حقایق اشیاء قادر نیست اختصاص بطبقه عامه دارد؛ کاملان صاحب‌دل را از این حکم باید جدا و مستثنی شناخت. عجز از ادراک ماهیت عمو

حالت عامه بود، مطلق مگو

زانکه ماهیات و سِر سِر آن
پیش چشم کاملان باشد عیان
در وجود از سِر حق و ذات او
دورتر از فهم^۱ و استبصار کو
چونکه او مخفی نماند از محرمان
ذات و وصفی^۲ چیست کآن ماند نهان

در این مورد باز مولوی بقیاس اولوی متمسک شده است؛ یعنی جایی که سِر حق و ذات نهفته حق واجب الوجود سبب حانه تعالی برای این محرمان پوشیده و پنهان نمانده باشد؛ ذوات و اوصاف ممکنات و ماهیات اشیاء بطریق اولی پیش این طایفه مکشوف و آشکار خواهد بود «ذات و وصفی چیست کآن ماند نهان».

۳۰- حل مشکل

عدم شرط قابلیت بالزوم جهد و کوشش
در عالم اسباب و مسببات

این مبحث در واقع دنباله و تکمله چند مطلب از فصول قبل است که چون از مواضع مشکل پیچیده مبهم، و مزله اقدام عوام و سالکان خام است لازم دیدم که مایه اشکال و طریق حل آن را از روی گفته های خود مولوی توضیح بدهم:

۱- وهم: خ.

۲- ذات وصفی: خ. متن صحیح ترست.

اساس و مایه اشکال چند چیز است.

۱- شنیدید که مولوی گفت «داد حق را قابلیت شرط نیست»؛
و دلیل این مدعا را قیاس استثنائی متصل قرار داد که در دفتر پنجم
مثنوی است:

قابلی گر شرط فعل حق بُدی

هیچ معدومی بهستی نآمدی
این دلیل را در مواضع دیگر هم تکرار کرده؛ از جمله در دفتر
ششم گفته است:

گر نیم لایق چه باشد گردمی

ناسزایی را بررسی در غمی
ناسزا: اینجا بمعنی کسی است که لیاقت و شایستگی امری را
نداشته باشد؛ نه بمعنی متداول دشنام و سقط گفتن
در دفتر ششم می گوید:

در عدم ما مستحقان کی بدیم

که بر این جان و بر این دانش زدیم
مر عدم را خود چه استحقاق بود
که بر او لطف چنین درها گشود^۱
خاک گر گین را کرم آسیب کرد

ده گهر از نور حِس در جیب کرد

پنج حس ظاهر و پنج نهان

که بشر شد، نطفهٔ مُرده از آن

توضیحاً در این بیت «نطفهٔ مُرده» مسندالیه مؤخر است؛ و «بشر

شد» مسند مقدم؛ یعنی نطفهٔ مُرده بی جان، ببرکت مشیت و لطف الهی

بشری زنده دارای روح و جان گردید.

در دفتر اول نیز گفته است:

ما نبودیم و تقاضا مان نبود

لطف تو نا گفته ما می شنود

پیش قدرت خالق جمله بارگه

عاجزان چون پیش سوزن کارگه

۲- برای تشیید مبانی شرط نبودن قابلیت در اعطای مواهب الهی،

پایهٔ فکر و بنای عقلی بشر را در توجه بعالم اسباب و مسببات حسی

طبیعی خراب می کند و درهم می کوبد؛ و آنچه را که بحسب ظاهر

اسباب و علل اشیاء می پنداریم، پرده و حجاب اسباب و علل تامهٔ واقعی

پنهانی که در ید قدرت و مشیت خداوند مسبب الاسباب است، می خواند

و می گوید:

این سببها بر نظرها پرده هاست

که نه هر دیدار، صنعتش را سزا است

دیده بی باید سبب سوراخ کن

تا حجب را بردرد از بیخ و بن

تا مُسبب بیند او در لامکان

هرزه‌داند جهد و اسباب^۱ و دکان

با سببها از مُسبب غافل

سوی این روپوشها ز آن مایلی

یعنی سببهای حسی ظاهری دستاویز و مایه سرگرمی مردمی است

که نمی‌توانند بوسیله شهود باطنی، باعالم مجردات ارتباط پیدا کنند
و صُنْع بی‌علت حق تعالی را ببینند.

پس برای اثبات این امر پای معجزات و خرق عادات انبیا را

پیش می‌کشد که چون بحسب ظاهر نمی‌توان علل و اسباب طبیعی حسی

آن را پیدا کرد، ناچار باید بعالمی ماورای طبیعت، و علل و اسبابی غیر

از آنچه در عالم ظاهر مکشوفست، معتقد شد؛ و آن را به اسباب نهانی

که بدسترس انبیا و برگزیدگان الهی است تعلیل کرد.

انبیا در قطع اسباب آمدند

معجزات خویش بر کیوان زدند

و آن سببها کانیا را رهبرست

آن سببها زین سببها برترست

صد هزاران معجزات انبیا

کآن نگنجد در ضمیر و عقل ما

نیست از اسباب، تصریف خداست

نیستها را قابلیت از کجاست

یعنی معجزات انبیا دلیل اثبات عالمی است بالاتر و برتر از این

جهان حس و محسوس.

خلاصه این که مولوی معتقد است که سبب اصلی واقعی و علت

تامه هرامری که در عالم کون و فساد حادث می شود، اراده و مشیت ازلی

خداوند است؛ و علل و اسباب صوری ظاهری طبیعی، چشم بند و روپوش

اسباب باطنی الهی است؛ پس از نظر علمی باید اسباب طبیعی را جزو

شروط و معّادات شمرد، و ذات مسبب الاسباب را علت تامه دانست.

از معجزات و خرق عادات گذشته؛ که جزو معضلات مسائل

فلسفی و کلامی است؛ و در نظر ارباب مذاهب و گروهی که معتقد بصدور

آن قبیل آثار باشند عقده یی لاینحل است؛ در امور طبیعی حسی نیز مولوی

معتقد است که علت اصلی همان اراده و مشیت ذات قیوم الهی است؛

مثلاً می گوید آتشی که از برخورد سنگ و آهن بیرون می جهد نیز معلول

اراده و مشیت حق است؛ و بدون مشیت و فرمان او آتش از کتم عدم

قدم بعرضه وجود نمی گذارد.

سنگ بر آهن زنی آتش جهد

هم بامر حق قدم بیرون نهد

سنگ و آهن خود سبب آمد و لیک

تو بیالتر نگر ای مرد نیک

کاین سبب را آن سبب آورد پیش
 بی سبب کی شد سبب هر گز بخویش^۱
 این سبب را آن سبب عامل کند
 باز گاهی بی پتر و باطل کند
 این سبب را محرم آمد عقل ما^۲
 و آن سببها راست محرم انبیا
 این سبب چه بود بتازی گورسن
 اندر این چه این رستن آمد بفتن
 گردش چرخه، رستن را علت است
 چرخه گردان را ندیدن زلت است
 این رسنهای سببها در جهان
 هان و هان زین چرخ سر گردان مدان
 تانمانی صفر و سر گردان چو چرخ
 تا نسوزی تو ز بی مغزی چو مَرخ^۳

۱- زخویش: نیکلسون.

۲- عقلها: خ.

۳- مَرخ: علف خشکست بی مغز از نوع «پیژر» که آتش گیره باشد
آتش زنه را.

و «عَفار» که در ادبیات عرب با «مَرخ» تردیف شود؛ بمعنی درختی
صلب است که آن را آتش زنه می کردند؛ و هردو را با هم «زَند» و «زنده»
گویند.

۳- در عین این که برای افاضه عطایای حق تعالی بحسب ظاهر قابلیت را شرط نمی داند؛ تأثیر ریاضت های جسمانی را در تحصیل کمال نفسانی معتقد است و کوشش و مجاهدت را از این جهت که مقدمه حصول استعداد و قابلیت فیض الهی است لازم و معتبر می داند. در فصول قبل شواهد بسیار از گفته های وی در تأکید جهد و جهاد و تحصیل استعداد و قابلیت خواندم؛ باز علاوه می کنم:

آن صفای آینه و صف دل است

صورت بی منتها را^۱ قابل است

زین خورشها اندك اندك بازبر

کاین غذایِ خربود نی آن حر

تا غذای اصل را قابل شوی

لقمه های نور را آکیل شوی

جهد می کن تا رهی یابی درون

ورنه مانی حلقه وار از در برون

جهد کن تا جان مختلد گرددت

تا بروز مرگ، برگگی باشدت

جهد کن تا مست و نورانی شوی
تا حد یثش را شود نورش روی

جهد کن جدی نما تا وارهی
ور تو از جهدش بمانی ابلهی

از جهان دو بانگ می آید بضد
تا کدامین را تو باشی مُستعد
آن یکی بانگش نُشور اتقیا
وان یکی بانگش فریب اشقیا
چون یکی زین دو جوال اندر شدی
آن دگر را ضد و نا درخور شدی
در جهان هر چیز چیزی را کشد
کفر، کافر را و مرشد را رشد
کهر با هم هست و مغناطیس هست
تا تو آهن یا کهی آبی بشست
آن یکی چون نیست با اختیار یار
لاجرم شد پهلوی فُجار جار

۱- رسم الخط نسخ قدیم همه جا «مغناطیس» است باقاف و نقطه و آن را نیز صحیح باید دانست اما در متن از رسم الخط معمول فعلی پیروی شده است.

جهد کن پر را گل آلوده مکن

لیک گوشت کتر شد و پندم کهن

۴- چون مسأله جبر و اختیار؛ و اعتقاد مولوی را در قبول اختیار و انکار جبر هم بر سه مقدمه قبل علاوه کنیم، مطلب غامض تر و عقده شبهه سخت تر و پیچیده تر خواهد شد؛ چرا که اثبات اختیار، با تأثیر جهد و کوشش در اعمال و احوال انسانی سازگار است؛ اما با این عقیده که علل و اسباب ظاهری همه فسونکاری اوهام و پرده انظار جاهلان و عوام کوتاه بین است؛ و زمام امور فقط در تحت حکم قضای ازلی و در ید قدرت مطلقه الهی باشد؛ و همچنین با مسأله اول که عدم شرط قابلیت بود؛ بظاهر سازگار نمی نماید؛ چنانکه تأثیر جهد و کوشش نیز با آن مسأله و مسأله علل و اسباب بر حسب ظاهر متناقض می نماید؛ و برای کسانی که بغور این مسائل پی نبرده، و از پیچ و خم این قبیل افکار و عقاید عمیق تو در توی بیرون نرفته اند؛ ممکن است این شبهه پیش بیاید که جهد و کوشش را عبث و بیهوده پندارند؛ و دست از همه کار کشیده گنج بی رنج و مزد بدون عمل بخواهند؛ و در انتظار حصول قابلیت و فعلیت کمال هردو، فقط چشم براه فیض آسمانی بنشینند؛ و حال آنکه کار و کوشش مقدمه ضروری اکتساب و تحصیل هر نوع کمالی است؛ و شرط اصلی هر فعلی خواه مادی باشد و خواه معنوی، وجود قابلیت و استعداد است؛ و بدون این شرط هیچ فعلی صورت فعلیت نمی گیرد.

کیفیت و کمیّت فعل فاعل موقوف بر میزان استعداد و کَم و کیف قوه استعداد و گنجایش و قابلیت قابل است؛ در آیه شریفه نیز با این قاعده عقلی اشاره شده است «انزل من السماء ماء فسالت اودية بقدرها:

سورة رعد ج ۱۳ به ۱۷».

و بالجمله شرط استعداد و قوه قابلیت و امکان استعدادی که حکما
آن را امکان وقوعی نیز می گویند از شرایط لازم هر فعلی است، خواه
از افعال طبیعی باشد و خواه از افعال ارادی؛ و صورت فعلیت بدون
قابلیت محال و ممتنع است.

قدیوصف الامکان باستعدادی و هو بعرفهم سوی استعداد^۱
و بر فرض که احیاناً دولت بی خون جگر، و گنج بی رنج، و
نعمت و اجرت بدون سعی و عمل برای کسی اتفاق بیفتد از نوادر است
و بر نوادر حکم نتوان کرد.

مولوی خود از معتقدان جدی کار و کوشش و سعی و مجاهدت
است؛ بشنوید چه می گوید:

جوینده یا بنده است

سایه حق بر سر بنده بود
عاقبت جوینده یا بنده بود
گفت پیغمبر که چون کوبی دری
عاقبت ز آن در برون آید سری
چون نشینی بر سر کوی کسی
عاقبت بینی توهم روی کسی
چون ز چاهی می کنی هر روز خاک
عاقبت اندر رسی در آب پاک

جمله دانند این اگر تو نگروی
 هرچه می کاریش روزی بدروی
 سنگ بر آهن زدی آتش نجست
 این نباشد، ور بیاشد نادر است
 آنکه روزی نیستش بخت و نجات
 ننگرد عقلش مگر در نادرات
 کآن فلانکس کشت کرد و بر نداشت
 و آن صدف بُرد و صدف گوهر نداشت

بس کسا که نان خورد دلشاد او
 مرگ او گردد بگیرد در گلو
 پس توای ادبار، روهم نان مخور
 تا نیفتی هم-چو او در شور و شر
 صد هزاران خلق نانا می خورند
 زور می یابند و جان می پرورند
 تو بدان نادر کجا افتاده‌یی
 گر نه محرومی و ابله زاده‌یی
 این جهان پر آفتاب و نور ماه
 تو بهشته سرفرو برده بچاه

که اگر حق است پس کو روشنی
 سر زچہ بردار و بنگرای دنی
 جمله عالم شرق و غرب آن نور یافت
 تا تو در چاهی نخواهد بر تو تافت

سعی و طلب

مولوی همه جا را بسعی و طلب و کوشش اندر می دهد؛ طلب
 را مفتاح مطلوبات می خواند و می گوید انجام گرفتن هر کاری بسته
 بهمت و قوت داعی است؛ و هر قدر داعی قوی تر باشد موانع ضعیف تر
 می شود.

منگر اندر نقش زشت و خوب خویش
 بنگر اندر عشق و در مطلوب خویش
 منگر آنکه تو^۱ حقیری یا ضعیف
 بنگر اندر همت خود ای شریف
 تو بهر حالی که باشی می طلب
 آب می جو دایماً ای خُشک لب
 کآن لب خُشکت گواهی می دهد
 کو به آخر بر سر منبع رسد
 خُشکی لب هست پیغامی ز آب
 که بمات آرد یقین این اضطراب

کاین طلبکاری مبارک جنبشی است
این طلب در راه حق مانع کُشی است

این طلب مفتاح مطلوبات تست
این سپاه نصرت^۱ و رایات تست
هر چه داری تو ز مال و پیشه‌یی
نی طلب بود اول و اندیشه‌یی
گر یکی گنجی بیابد نادر است
ورباستد از طلب هم قاصر است
هر که چیزی جست بی شک یافت او

چون بجّدد اندر طلب بشتافت او^۲
معروف است که می گویند «من طلب شیئاً وجد وجد» و «من
قرع باباً ولج ولج»؛ و در حدیث شریف است «من یقرع باب الملک
یفتح له».

جذبۀ رحمانی و کار و کوشش

ملاحظه کنید که مولوی به کار و کوشش و مجاهدت چه اندازه
اهمیت می دهد؛ و در مورد «جذبۀ رحمانی» و «اختلاس ربوبی» و حالت
«محو و محق» که بالاترین و عالی ترین مقام معراج صعودی عرفا و ارباب

۱- این سپاه و نصرت: خ.

۲- این بیت و بیت قبل را نیکلسون ندارد.

سیر وسلوک است چه می گوید:

اصل، خود جذبه است لیک ای خواجه تاش

کار کن موقوف آن جذبه مباش

یعنی هر چند اصل و پایه نردبان معارج روحانی سالک، جذبه و

عنایت الهی است؛ ولیکن نباید بانتظار جذبه، دست از مجاهدت برداشت، و بی کار و بدون جهد و کوشش نشست.

وقتی که جذبه دست داد خود بخود اعمال و افعال ظاهری کنار

می رود، و دست از سعی و طلب و تلاش کشیده می شود؛ چرا که سالک

مجنوب که در حالت محو و طمس و محق افتاده در حکم مجنون است

که از وی اختیار، سلب و تکلیف، ساقط می شود.

دنباله آن بیت را که يك دنيا دقیقه عرفانی در آن مندرج است

بشنوید

زانکه ترك کار، خود نازی بود

ناز کی در خورد جانبازی بود

نه قبول اندیش، نه رد ای غلام

امر را و نهی را می یسن مُدام

مرغ جذبه ناگهان پَر دَز عَشْ^۱

چون بدیدی صبح، آنگه شمع کُش

یعنی تا حالت سالک بجذبه و جنون و حالت محو و اختلاس

ربوبی نکشیده است؛ نباید دست از شریعت بردارد؛ و بفرايض اعمال

۱- عَشْ بضم عین و تشدید شین: آشیانه مرغان.

و اوامر و تواهی شرعی بی اعتنا و لا ابالی باشد؛ آنگاه که مرغ جذبه
 پیرو از آمد و سایه گستر بر سر سالک نشست؛ خود بخود اعمال و وظایف
 ظاهر از میان برمی خیزد؛ در این گیرودار، دیگر حرجی بر مجنون
 مسلوب الاختیار نخواهد بود «بر ده ویران خراج و عشر نیست».

مثلش چنانست که چون روشنی بامداد بدمد شمع شب افروز
 را خاموش کنند؛ پس با دیدن صبح می توان چراغ را خاموش کرد، نه
 این که هنوز صبح ندمیده و روشنایی آن را ندیده شمع را بکشند؛
 یعنی از طاعات و عبادات و فرایض اعمال مذهبی دست بکشند.

باز در جای دیگر در تأکید کار و کوشش با اشاره بحالت جذبه
 الهی می گوید:

همچو چته کن خاک می کن گر کسی

زین تن خاکی که در آبی رسی

گر برسد جذبه ی خدا، آب معین^۱

چاه ناکنده بجوشد از زمین

کار می کن تو بگوش آن مباحث^۲

اندک اندک خاک چته را می تراش

هر که رنجی دید، گنجی شد پدید

هر که جدی کرد در جدی رسید

۱- ماء معین: خ.

۲- کار کی می کن تو و کاهل مباحث: خ. گویا معنی «گوش داشتن» را
 نمی دانسته و کلمات را باین صورت تغییر داده اند؛ بهر حال متن صحیح ترست.

گفت پیغمبر رکوعست و سجود

بر در حق کوفتن حلقه‌ی وجود

حلقه آن در هر آنکو می‌زند

بهر او دولت، سری بیرون کند

باز همان معنی را تکرار کرده است که باید کار کرد و بی‌کار

و چشم براه جذبه ننشست؛ اگر جذبه الهی دست داد دیگر احتیاجی
بسعی و مجاهدت بنده نیست.

تتمه بحث در حل مشکل

باری جای انکار نیست؛ و مولوی نیز جداً معتقد است که گنج
بی‌رنج میسر نمی‌شود و برداشتن غلّه بدون کشت و ورز؛ و گرفتن دست
مزد و اجرت بدون کار و خدمت، و اجر و ثواب بدون بندگی و طاعت
بر خلاف عقل و عادت است؛ چرا که قوام عالم هستی و نظام اجتماعی همه
موجودات اعم از انسان و غیر انسان مبتنی بر اسباب و مسببات است؛ و حدوث
امری بدون سبب برخلاف ضرورت و بداهت عقل است؛ سنت الهی نیز
همین است که در نظام آفرینش هرج و مرج نباشد «ابی‌اللهان یجری
الامور الا باسبابها».

مولوی کاملاً معتقد به همین اصول است چیزی که هست از نظر
عرفان و مذهب توحید می‌گوید رشته علل و اسباب آشکارا و پنهانی
همچون زنجیر بیکدیگر می‌پیوندد و آخرین حلقه‌اش بید قدرت ذات قدیم
قیوم مسبب الاسباب و علّة العلل منتهی می‌گردد.

عارف الهی که مولوی فرد شاخص برجسته اوست جز این نباید

و نمی تواند فکر کند و معتقد باشد که سلسله حوادث ورشته وجود و عدم این جهان، جمله بهم بسته؛ و دست آخر بقدرت و مشیت مطلقه یزدانی پیوسته است؛ پس می تواند مدعی شود که هیچ حادثی در عالم بدون خواست و اراده الهی وجود نمی گیرد «ما شاء الله کان و ما لم یسأل لم یکن». و آنچه درباره علل و اسباب گفته نه بمعنی انکار سبب و علت است؛ بل که منظورش این است که علاوه بر علل و اسباب صوری ظاهری يك دسته اسباب دیگر هم داریم که از نظرها پنهانست و نباید از آن اسباب غافل باشیم؛ او می گوید که اسباب طبیعی علنی، در تحت سلطه و قدرت اسباب الهی پنهانی است «این سبب را آن سبب آورد پیش».

و این که می گوید «انبیا در قطع اسباب آمدند» مقصودش این نیست که انبیا منکر عالم اسباب و مسببات بودند و علل و اسباب حسی طبیعی را بکلی یاوه و باطل می شمردند؛ چرا که این عقیده با اصل دعوت و تبلیغ بشر منافات دارد.

بل که منظورش از صدور معجزات این بود که بشر را از استغراق در عالم ماده و طبیعت نجات بدهند و او را از این غفلت بیرون بیاورند که عالم وجود و فعل و انفعال امور را منحصر بهمین جهان محسوس نداند؛ تا در حلقه «یؤمنون بالغیب» که اهل صلاح و فلاح باشند داخل گردد؛ یعنی متنبه شود و یقین کند که ماورای این جهان حسی مادی، عالمی روشن تر و عالی تر نیز هست که محسوسات این عالم همه در تحت تأثیر آن عالم صافی مجردند؛ و انبیا و عارفان صاحب دل آن عالم را که ماورای ماده است بعلم یقین می دانند و بعین یقین می بینند؛ چنانکه

عقول عادی همین علل و اسباب مادی محسوس را می شناسند.

این سبب را محرم آمد عقل ما

وان سببها راست محرم انبیا

نکته اینجاست که مولوی چنانکه اشاره شد خود بتمام این دقایق و رموز عرفانی احاطه داشته و متوجه اشکال و تناقض ظاهری این قبیل مسائل بوده و جای جای در مثنوی شریف بحل آن مشکل پرداخته است؛ از جمله در دفتر سوم ضمن داستان آن کس که در زمان حضرت داود علیه السلام بود و پیوسته دعا می کرد که روزی بی رنج و سعی از حق تعالی بدو برسد^۱ مشکل اسباب و مسببات را همانطور که اشاره کردیم رفع کرده است؛ باین قرار که مسلم است که نظام عالم بر محور علل و اسباب و مسببات می گردد؛ و رزق و روزی خواه مربوط بحیات مادی باشد و خواه متعلق بحیات معنوی، همچون علوم و صنایع؛ هیچ کدام بدون جهد و سعی و تلاش میسر نمی گردد؛ اما در عین حال باید بدانیم و یقین کنیم که مافوق این جهان محسوس، و برتر از این علل و اسباب صوری ظاهری؛ عالمی دیگر نیز هست که در سبب انگیزی و تأثیر در حوادث کون و فساد قوی تر و قاطع تر از اسباب مشهود ظاهری است؛ و روح آن عالم نورانی، مشیت و قدرت بی نهایت قدیم ازلی است سبحانه تعالی و تقدس.

۱- از داستانهای گسیخته مثنوی است؛ در مباحث قبل هم از آن داستان

یاد کردیم و گسیختگی آن را در حاشیه صفحه ۳۴۶ که طبع شده است گفتیم.

با حلّ مسأله اسباب و مسببات، مشکل جبر و اختیار، و تأثیر سعی و جهد انسان در کسب سعادت و تحصیل فضایل و کمالات روحانی، خود بخود رفع؛ یعنی اصلاً موضوع اشکال منتفی می شود.

در خصوص شرط قابلیت هم آنچه لازم بود در خلال مطالب قبل گفته شد؛ باز خلاصه می کنیم که بعقیده مولوی نیز فعل فاعل مشروط بقبول و استعداد قابل است؛ و تأثیر و تأثر و فعل و انفعال بدون استعداد و قابلیت ممتنع و محال است؛ اصل قابلیت را منکر نیست؛ چیزی که هست در حصول قابلیت می گوید ممکنات از خود هیچ چیز ندارند؛ و هر چه هست عطای واجب الوجود و مخلوق اراده و مشیت الهی است.

مولوی می گوید همان طور که وجود ممکنات معلول و آفریده مشیت حق است؛ قابلیت و استعداد نیز که از توابع و لوازم ذوات و ماهیات موجودات است مخلوق و معلول اوست؛ با این تفاوت که مطابق عقیده اصالت وجود، وجود مجعول بالذات است و ماهیات و قوایل و استعدادات معلول بتبع و مجعول بالعرض اند، و موافق اصالت ماهیت، بر عکس، پس بهر حال درست می آید که «شرط قابلیت داداوست».

و بالجمله شخص عبارف موحد مذهبی مثل مولوی جز این نمی اندیشد؛ و غیر از این نمی تواند معتقد باشد که جمیع اشیاء اعظم از اعیان و اعراض؛ مخلوق ذات یکتای باری تعالی، و معلول اراده واجب الوجودند جلّ شأنه و تقدست اسماءه.

مسبب الاسباب من غیر سبب به الوجود بالشرایع و جب

ازمّة الامور طرّاً بيده و الكل مستعملة من مَدَدِه^۱

۳۱- عنایت حق بهتر از کوشش و مجاهدت سالك است

در باره جهد و کار و کوشش سالکان و راه نوردان طریق حق در عبادت و ریاضت؛ و تأثیر آن در تهذیب نفس و تحصیل فضایل معنوی در فصول قبل بقدر کافی سخن گفتیم؛ اینک بعنوان مکمل و متمم آن بحث، بازیکی از عقاید و افکار عالی عرفانی مولوی را که عرفای بزرگ دیگر نیز با آن همداستانند ذکر می‌کنیم؛ بدین قرار که:

عنایت حق تعالی که از مخزن فیض و کرم نامتناهی او بر دل و جان سالك برسد، هزار بار از مجاهدت و کوشش خود آن سالك در طاعت و عبادت بهتر و پُر مایه تر است؛ برای این که سالك را زودتر و سالم تر و مطمئن تر بسر منزل مقصود می‌رساند؛ و پایه بنای آن چندان محکم و استوار است که با هیچ نیروی خراب و متزلزل نمی‌گردد؛ یعنی حربه فریب شیطان و نفس امّاره در آن کارگر نیست؛ برخلاف جهد و کوشش، و طاعت و عبادت که از دستبرد وهم و شیطان و شایبه هوای نفس و ریا و سُمعه مصون و در امان نیست.

کسی که مشمول عنایت حق شد، مصداق همان بنده مخلص است (بفتح لام) که از زشتی‌ها پاک و منزّه، و از اعمال سوء و فحشاء محفوظ

۱- بیت اول از منظومه منطق و بیت دوم از منظومه حکمت سبزواری است
رحمة الله علیه.

و در پناه عصمت حق است «كذلك لنصرف عنه السوء والفحشاء انه من عبادنا المخلصين: سورة يوسف ج ۱۲ آیه ۲۴»؛ و لازمه عصمت این است که شیطان فریب کار بر بنده مخلص دست ندارد «ولاغوينهم اجمعين الاعدادك منهم المخلصين: حجر ج ۱۴ به ۴۱»؛ برخلاف «مخلص» بکسر لام که گفته اند «المخلصون على خطر عظيم»

زانکه مخلص در خطر باشد مدام

تا زخود خالص نگردد او تمام

چونکه مخلص گشت مخلص باز رست

در مقام امن رفت و برد دست

نکته اینجا است که عنایت حق موقوف بر موت ارادی است

«موتوا قبل ان تموتوا»؛ و حصول این حالت نیز باز بسته بتوفیق و

عنایت حق است؛ یعنی در هر عنایتی دو عنایت موجود است؛ چرا که

تخصیص عنایت بکسی، خود بسته بعنایتی دیگر است؛ پس باین نتیجه

می رسیم که آنچه دردهای باطنی و روحانی بشر را دوا می کند همان توجه

و عنایت حق است؛ و هر چه هست همه کرم و عنایت اوست.

ذره بی سایه ی عنایت بهتر است

از هزاران کوشش طاعت پرست

زانکه شیطان خشت طاعت بر کند

گرد و صد خشت است خود را ره کند^۱

با عنایت او ندارد زهره‌یی
تابسازد خویشتن را بهره‌یی^۱

نیم ذره زان عنایت به بود
که ز تدبیر خرد سیصد رصد
ترك مکر خویشتن گیر ای امیر
پا بکش پیش عنایت خوش بمیر
این بقدر حیلۀ معدود نیست
زین حیل ، تا تو نمیری سود نیست

سِرّ موتوا قبل موت ، این بود
کز پس مردن غنیمتها رسد
غیر مردن هیچ فرهنگی دگر
در نگیرد با خدای ای حیلۀ گر
يك عنایت به ز صد گون اجتهاد
جهد را خوفست از صد گون فساد
و آن عنایت ، هست موقوف ممان
تجربه کردند این ره را ثقات
بلکه مرگش بی عنایت نیز نیست
بی عنایت هان و هان جایی مایست

آن زمرّد باشد، این افعی پیر
بی زمرّد کی شود افعی ضریر

بارها گفته ایم، باز هم می گویم که روح مولوی از منبع نبوت و
ولایت سیراب شده؛ ورشحات فکر و قلم او، تراوشهای همان روح فیاض
است که تشنه کمان فیض را زلال معرفت و هدایت و ارشاد می چشانند!
مولوی مخصوصاً به آیات قرآن کریم و احادیث مأثوره بیش از
هر مأخذی توجه داشته؛ و سرمایه و روح فکر و عقیدت او در بحث «جهد و
عنایت» مستند بهمان تعلیمات عالیّه و متّکی بهمان گنجینه لایزال
آسمانی است.

در قرآن کریم آیات بسیار در تشویق و ترغیب انسان بجهد و سعی
وارد شده است از این قبیل:

«یا ایها الذین آمنوا اتقوا الله وابتغوا الیه الوسیلة وجاهدوا فی
سیبیلہ لعلکم تفلحون: سورة مائده ج ۶ یه ۳۵» و «لیس للانسان الا ما سعی:
النجم ج ۲۷ یه ۳۹» و «لا یُکَلِّفُ الله نفساً الا وُسْعَها لها ما کسبت وعلیها
ما اکتسبت: بقره ج ۳ یه ۲۸۶».

در ردیف آن آیات این قبیل آیات را نیز می خوانیم:

«انک لا تهدی من احببت و لکن الله یهدی من یشاء و هو اعلم
بالمهتدین: قصص ج ۲۰ یه ۵۶» و «وقدمنا الی ما عملوا من عمل فجعلناه
هباءً منثوراً: فرقان ج ۱۹ یه ۲۳»؛ و «ما عندکم ینفد و ما عند الله باق: نحل
ج ۱۴ یه ۹۶»؛ یعنی آنچه از پیش شما باشد فانی و ناپایدار؛ و آنچه از
پیش حق باشد باقی و جاودانی است.

پیدا است که جهد و کوشش از ماست ، و عنایت از حق تعالی ؛
 پس دست آخر بهمان نتیجه می‌رسیم که مولانا گفت
 ذره بی سایه ی عنایت بهترست
 از هزاران کوشش طاعت پرست

۳۲- تخلیه و تجلیه؛ یا پیراستن و آراستن

هدف اهل سیر و سلوک در درجهٔ اوّل دو چیز است: پیراستن و آراستن.
 ۱- مقصود از «پیراستن» و «پیرایش» تهذیب نفس است به زدودن و پاک کردن تیرگیهای زنگ رذایل اخلاقی و شهوات بهیمی و سبعی از روح؛ و صیقلی کردن و صفادادن باطن بنور ایمان؛ بطوری که آمادهٔ زیور فضایل نفسانی، و نقش پذیر صور علمی و معارف ربّانی باشد.
 و این امر، یا این مرحله از مراحل سیر و سلوک را در اصطلاح عرفا تخلیه با خاء معجمه بمعنی خالی کردن و تهی ساختن؛ و تجلیه با جیم منقوطه بمعنی جلادادن و صیقلی کردن می‌گویند که نتیجه و حاصل مصدرش تخلی و تجلی است؛ و مناسبت معنی لغوی با اصطلاحی واضح و روشن است.

۲- منظور از «آراستن» و «آرایش»، تحصیل کمالات و فضایل روحانی و تکمیل قوای نفسانی بملکات فاضله و محاسن اخلاقی است؛ و این مرحله را در اصطلاح تخلیه با خاء بی نقطه می‌گویند که در اصل لغت نیز بمعنی آراستن و زیور بستن است؛ و نتیجه و حاصل مصدرش تحلی است.

این سه اصطلاح (تخلیه، تجلیه، تحلیه) یا (تخلی، تجلی، تحلی)

بیک اعتبار حاکی از سه درجه یا سه مقام، و بیک اعتبار دو درجه و دو مقام از مقامات و منازل سیر و سلوک است؛ و پس از آنکه این مراحل پیموده شد، نوبت بمقام و مرحله فناء فی الله و بقاء بالله می رسد؛ که عبارت است از سلب همه تعینات و تشخصات امکانی، و نیست شدن حصه وجود مقید جزئی با حذف قیود، درهستی لابشرط مطلق؛ یا پیوستن قطره وجود شخصی بدریای بی کرانه احدیت واجب سرمدی.

و این مرحله را که مقام توحید حقیقی و اتصال بحق است سه درجه ۱- محو ۲- طمس ۳- محق تقسیم کرده اند؛ که جمعی از عرفا و حکمای الهی آن را بترتیب ۱- توحید افعال ۲- توحید صفات ۳- توحید ذات تفسیر می کنند؛ که در هر سه مرتبه مراد توحید حالی است نه توحید لفظی و مقالی.

واضح است که مرتبه «تخلیه» و آراستن نفس بفضایل اخلاقی و معنوی؛ بعد از «تخلیه» و پیراستن باطن از رذایل است؛ اما در تقدیم و تأخیر «تخلیه» و «تجلیه» بر یکدیگر، جهات نظر و اعتبارات فرق می کند؛ کلمات عرفا نیز در این باره مختلف است؛ تا این حد که بعضی «تجلیه» با جیم را اولین مقام قبل از «تخلیه» و «تخلیه»؛ و بعضی آن را آخرین درجه بعد از «تخلیه» و «تخلیه» شمرده اند.

و نیز جمعی پای «شریعت» را نیز بمیان آورده و «تجلیه» را پیش از دو مرحله دیگر به وادی شریعت و امتثال او امر و نوادی شرعی اختصاص داده اند؛ و گروهی هر سه اصطلاح را مقصور بر مراتب و منازل طریقت و سیر و سلوک نموده اند.

آنچه از همه احتمالات بیشتر بذهن می نشیند؛ و از کلمات بسیاری

از عرفا و صوفیه استنباط می‌شود، این است که اولاً هر سه اصطلاح مخصوص طریقت است؛ و سرمنزل «شریعت» بر همه این مراحل و مقامات تقدّم مرتبتی دارد؛ و ثانیاً «تخلیه» با خاء بر «تجلیه» با جیم مقدّم است؛ و ثالثاً این که این دو امر در واقع متمّم و مکمل یکدیگرند؛ نه این که نظیر «تخلیه» و «تحلیه» دو مقام و دو درجه کاملاً جدا و ممتاز از یکدیگر باشند.

از حکمای الهی متأخر حاجی سبزواری رحمه‌اله علیه جزو آن گروه است که «تجلیه» را بمعنی مرحله «شریعت» تفسیر کرده و آن را بر دو مرتبه دیگر مقدّم داشته است

تَجْلِيَةٌ تَخْلِيَةٌ وَ تَحْلِيَةٌ

ثُمَّ فَنَّا مَرَاتِبَ مَرْتَبَةٍ

مَحْوُ وَ طَمَسُ مَحَقِّ اَدْرِ الْعَمَلَا

تَجْلِيَةٌ لِلسَّيْرِ اِنْ يَمْتَثِلَا

تَخْلِيَةٌ تَهْذِيبُ بَاطِنٍ يُعَدُّ

عَنْ سَوْءِ الْاَخْلَاقِ كِبُخْلٍ وَ حَسَدٍ

تَحْلِيَةٌ اِنْ صَارَ لِلْقَلْبِ الْخَلْيُ

عَنْ الرِّذَائِلِ الْفَضَائِلِ الْحَلْيُ

امّا بر حسب ظاهر عقیده مشهور که اشاره کردیم، تجلیه دنباله و مکمل تخلیه می‌شود؛ و شاید از همین جهت است که پاره‌یی از صوفیه فقط بیکی از این دو اصطلاح اکتفا کرده؛ پیرایش و آرایش سیر و سلوک را در دو کلمه «تجلیه و تحلیه»؛ یا «تخلیه و تحلیه» خلاصه نموده‌اند.

و بنا بر این چون هر سه اصطلاح را با یکدیگر ردیف کنیم، در

تمثیل چنانست که «تخلیه» بمنزل شستن چرك و سیاهی از صفحه کاغذ، و زدودن زنگ است از آهن؛ و «تجلیه» بمنزل مَهره کردن و مالیده و هموار ساختن کاغذ، و پرداخت کردن و صیقل زدن آهن است، تا قلم بر آن روان؛ و خط و نقش در آن چشم گیر و خوش نما باشد؛ و «تحلیه» همچون خط نوشتن و نقش و نگار بستن بر صفحه کاغذ و آهن است.

و نیز باعتبار دیگر ممکن است «تخلیه» با حاء معجمه را به پیراستن دل از جمیع ماسوی الله تفسیر کنیم؛ که جنبه منفی حقیقت ذکر نفی و اثبات یعنی مقام تحقق «لا اله» است.

و «تحلیه» با حاء بی نقطه را بسعنی اثبات ذات یگانه حق تعالی بگیریم؛ که مقام تحقق روحانی است بمفهوم «التَّالِیه» و «الْأَهِو»، و در رتبه طبعاً بعد از نفی تخلیه است.

و این هر دو مقام مربوط بتو حید افعال و صفات و ذات می شود؛ یعنی هر سه مرتبه تو حید مندرج در حقیقت ذکر نفی و اثبات «لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ» است. اما «تجلیه» با جیم نقطه دار در مرتبه سوم قرار می گیرد که آخرین منزل فناء و اتصال سالک است بحق؛ و تجلی و ظهور حق در مظاهر بشری، که جلوه ظاهر در مظهر می گویند.

علاوه می کنم که عبد الرزاق کاشی در مصطلحات الصوفیه و شمس الدین محمد لاهیجی در شرح گلشن راز اصطلاحات فوق را تفسیر کرده اند؛ بطوری که از بعضی جهات دریافت ما با آنها کاملاً موافقت ندارد؛ و از بعضی جهات اتفاق داریم.

هر چه هست بیشتر این اختلافات که اشاره شد لفظی است؛ در روح

معانی و مقاصد معنوی عرفانی تأثیر ندارد؛ پایه و اساس مطلب همانست که در اول این مبحث گفتیم؛ اکنون بشرح عقیده و مسلک تصوف مولوی نسبت بمقام تجلیه و تخلیه یا تجلی و تحلی می‌پردازم.

مولوی در طریقه تصوف و استکمال نفس و طی مدارج روحانی به «تجلیه» و «تخلیه»، بیشتر اهمیت می‌دهد تا به «تخلیه».

مولوی معتقد است که اساس کار و هدف عمده صوفی واقعی همان «پیراستن» است؛ او می‌گوید چون رنگ رذایل از نفس انسان شسته و رنگ ناپاکیها سترده شد، و روح صافی و مهذب گردید؛ خود بخود مستعد و آماده فیض آسمانی و حصول کمالات و فضایل نفسانی؛ و نگارخانه نقوش و صور علوم و معارف باطنی جاودانی می‌گردد.

ب عبارت دیگر مولوی معتقد است که پیش از آنکه سالک در خط تحصیل فضایل بیفتد و بنقش و نگار لوح وجود خود پردازد؛ باید صفحه باطن را صیقلی کند؛ و تیرگیهای افکار و اوهام فاسد بیهوده را از ذهن بشوید؛ و آرایشهای اخلاق زشت و خوهای ناپسند حیوانی را از درون خود بزدايد؛ تا روح او آینه‌یی صافی و پاک گردد.

و در این صورت است که قلب عارف صاحب‌دل، و ضمیر سالک واصل، مشرق انوار، و تجلی‌گاه اسرار، و روشنگر آیات و آثار الهی می‌شود؛ و نقوش و صور غیبی؛ و جمال شاهد معنوی در آن بخوبی نقش می‌بندد.

و در این حال جان سالک در شهود و مکاشفه حقایق امور و اشیاء، مدد از باطن می‌گیرد، و رازهای مکتوم حال و آینده بروی پیدا و آشکار می‌گردد.

قصہ مری کردن^۱

رومیان و چینیان در علم نقاشی و صورتگری

بهترین تمثیل مرام و مسلک مولوی درباره موضوع بحث، قصہ مری کردن نقاشان چینی و رومی است با یکدیگر که در مجلد اول مثنوی شریف آورده؛ و خلاصہ داستان این است که رومی ها با چینی ها در هنر نقاشی و صورتگری بحث و جدال می کردند؛ و هر کدام مدعی بودند که از آن دیگر در آن هنر ماهرتر و استادترند؛ پادشاه وقت مقرر کرد که در عمل امتحان بدهند

چینیان گفتند ما نقاش تر

رومیان گفتند ما را کثرت^۲

گفت سلطان امتحان خواهم در این

کز شماها کیست در دعوی گزین^۲

چینی ها پیشنهاد کردند که يك خانه؛ یعنی مثلاً يك تالار بما، و یکی هم جداگانه به رومی ها اختصاص بدهند، تا امتحان بدهیم که کدامین در آن هنر برتر و بهتریم.

سلطان بفرمود تا چنان کردند؛ دو خانه بایشان دادند با این خصوصیت که درها مقابل یکدیگر باز می شد

۱- مری با کسر میم و اشباع یاء: مماله «مراء» است از مصادر باب مفاعله، مرادف «مماراة» بمعنی مجادله و منازعه در مباهات و مفاخرت بر سر علم و هنر و امثال آن. هم چشمی و فضیلت فروشی.

۲- کز شما خود کیست در دعوی مبین: خ.

چینیان گفتند يك خانه بما
 خاصه^۱ بسپارید و يك آن شما
 بود دو خانه مقابل در بدر
 آن^۲ یکی چینی ستد رومی دگر
 چینی‌ها انواع رنگها خواستند و از خزانه سلطان گرفتند و بکار
 نقاشی و نگارگری خانه شدند؛ اما رومی‌ها هیچ نخواستند و تنها بکار
 زنگ زدودن و صیقلی کردن دیوارها پرداختند
 چینیان صد رنگ از شه خواستند
 شه خزینه باز کرد آن تا ستند^۳
 هر صباحی از خزانه^۴ رنگها
 چینیان را راتبه بود و عطا^۵

رومیان گفتند نی‌نقش^۶ و نه رنگ
 در خور آید کار را جز دفع زنگ
 در فرو بستند و صیقل می‌زدند
 همچو گردون ساده و صافی شدند

۱- خاص: خ.

۲- زان: نیکلسون.

۳- « پس خزینه باز کرد آن ارجمند » ؛ « شه خزینه باز کرد اندر پسند »: خ.

۴- خزینه: خ.

۵- بود از عطا: نیکلسون.

۶- نی‌لون: نیکلسون.

مولوی بمناسبت نقش و رنگ، بعالم رنگ و بی رنگی، یعنی
هستی و نیستی بسیط، یا وجود مطلق و مقید منتقل می شود، و دو بیت
در این معنی افاده می کند، آنگاه دنبال داستان را می گیرد
از دو صدر رنگی به بیرنگی رهی است

رنگ چون ابر است و بی رنگی، مهی است

هرچه اندر ابر، ضو بینی و تاب

آن زاختر دان و ماه و آفتاب

پس از آنکه هر دو گروه چینی و رومی از کار برداختند، سلطان را
بتماشا و بازرسی و قضاوت دعوت کردند؛ پادشاه نخست کار چینیان را
دید؛ که نقش و نگارهای بس زیبا و شگفت انگیز بر دیوارها کرده بودند،
چندانکه در هنر نمایی هوش از سر می ربود؛ آنگاه بتماشای کار رومیان رفت.
چون نوبت باین گروه رسید پرده ها را بالا زدند؛ آنچه نقش و نگار در
نگارخانه چینیان بود بهتر و روشن تر و دل انگیز تر بر دیوارهای صیقلی شده
آنها عکس انداخت چنانکه چشم را خیره می ساخت؛ بدین سبب
رومیان در امتحان بهتر از کار درآمدند

عکس آن تصویر و آن کردارها

زد بر این صافی شده دیوارها

هر چه آنجا بود، اینجا به نمود

دیده را از دیده خانه می ربود

مولوی پس از ذکر داستان منتقل بمقصود اصلی خود می شود و می گوید:

رومیان آن صوفی‌اند ای پدر^۱
 بی ز تکرار و کتاب و بی هنر^۲
 لیک صیقل کرده اند آن سینه‌ها
 پاک ز آرز و بخل و حرص و کینه‌ها
 آن صفای آینه وصف^۳ دل است
 صورت بی صورت بی حد غیب
 ز آینه‌ی دل تافت بر موسی ز جیب^۵
 گرچه آن صورت نگنجد در فلک
 نی بعرش و فرش و دریا و سمک^۶
 ز آنکه محدود است و معدود است آن
 آینه‌ی دل را نباشد حد، بدان
 عقل اینجا ساکت آمد یا مضل
 ز آنکه دل با اوست، یا خود اوست دل
 عکس، هر نقشی نتابد تا ابد
 جز زدل، هم با عدد هم بی عدد

۱- پسر: خ.

۲- نی ز تکرار و کتاب و نی هنر: خ.

۳- لا شک: خ.

۴- کو نقوش بی عدد را: خ.

۵- ز آینه‌ی دل دارد آن موسی بجیب: نیکلسون.

۶- نه بعرش و کرسی و نی بر سمک: نیکلسون.

تا ابد هر نقش نو^۱ کآید بر او
می نماید بی حجابی^۲ اندر او

اهل صیقل رسته اند از بو و رنگ
هر دمی بینند خوبی بی درنگ
نقش و قِشِر علم را بگذاشتند
رایت عین الیقین افراشتند
رفت فکر و روشنایی یافتند
بَر و بحر^۳ آشنایی یافتند

مرگ کاین جمله از اودر وحشت اند^۴
می کنند این قوم بر وی ریشخند
کس نیابد بر دل ایشان ظفر
بر صدف آید ضرر نی بر گهر
«صدف» کنایه واستعاره از تن، و «گوهر» مقصود جان است ؛
یعنی عرفا و اولیای خدا از مرگ نمی هراسند «الا ان اولیاء الله لا خوف علیهم
ولا هم یحزنون» ؛ چه می دانند که آنچه فانی می شود جسم است ؛ اما گوهر جان
که حقیقت انسانست باقی است و بدین سبب زیان فناء و نیستی بجان که گوهر

۱- تا ابد نو نو صور: خ.

۲- بی قصوری: خ.

۳- «نحر و بحر» ؛ «نهر و بحر» ؛ «بحر و نحر»: خ.

۴- مرگ کز وی جمله اندر وحشتند: خ.

حقیقی انسان است نمی رسد.

باز دنباله وصف صوفیان اهل باطن و ارباب علم لدنی می گوید:

گر چه نحو و فقه را بگذاشتند

لیک محو و فقر را برداشتند

تا نقوش هشت جنت تافته است

لوح دلشان را پذیرا یافته است

صد نشان از عرش و کرسی و خلا

چه نشان بل عین دیدار خدا

این ابیات که در مباحث دیگر هم بمناسبت خوانده شد، مربوط است

بمقدمه همین داستان مری کردن و مفاخرت چینیان و رومیان بایکدیگر

گر ز نام و حرف خواهی بگذری

پاک کن خود را ز خودهین یکسری

همچو آهن ز آهنی بی رنگ شو

در ریاضت آینهی بی زنگ شو

خویش را صافی کن از اوصاف خود

تا بینی ذات پاک صاف خود

ینی اندر دل علوم انبیا

بی کتاب و بی معید و اوستا

۱- در بعضی نسخ دو بیت است باین صورت:

برترند از عرش و کرسی و خلا

ساکنان مقعد صدق خدا

صد نشان دارند و محو مطلق اند

چه نشان بل عین دیدار حق اند

بی صحیحین و احادیث و روایات

بل که اندر مشرب آب حیات

آن حقیقت را که در آیات فوق و قصه مزبور شنیدید مولوی با عبارات و بیانات مختلف مکرر در مثنوی شریف گفته است. از جمله در دفتر ششم می گوید:

چون شنیدی شرح بحر نیستی

کوش دایم تا بر این بحر^۱ ایستی

چونکه اصل کارگاه آن نیستی است

که^۲ اخلاو بی نشانست و تهی است

جمله استادان ، پی اظهار کار

نیستی جویند و جای انکسار

لاجرم استاد استادان صمد

کارگاهش نیستی و لا بود

هر کجا این نیستی افزونترست

کار حق و کارگاهش آن سرست

نیستی چون هست بالاین طبق

از^۳ همه بردند درویشان سبق

و در همین زمینه در دفتر پنجم نیز گفته است

۱- کوش تا دایم درین بحر: خ.

۲- کو: خ.

۳- بر: خ.

هست مطلق ، کارساز نیستی است
 کارگاه هست کُن، جز نیست چیست^۱
 بر نوشته هیچ بنویسد کسی
 یا نهاله^۲ کارد اندر مغرسی
 کاغذی جوید که آن بنوشته نیست
 تخم کارد موضعی که کشته نیست
 ای برادر موضع^۳ ناکشته باش
 کاغذ اسپید نا بنوشته باش
 تاشرف گردی از نون والقلم^۴
 تا بکارد در تو تخم آن ذوالکرم

خود ازین پالوده نالیسیده گیر
 مطبخی که دیده‌یی نادیده گیر
 زانکه زین پالوده مستی‌ها بود
 پوستین و چارق از یادت رود
 چون در آید نزع و مرگ آهی کنی
 ذکر دلق و چارق آنگاهی کنی
 پیش از آن در دفتر سوم هم گفته است

۱- جز نیست نیست : خ - مراد نفی در نفی است.

۲- نهالی : خ.

۳- تو برادر موضعی : خ.

۴- ن والقلم : خ- از رسم الخط مخصوص قرآن کریم پیروی شده است.

دل ز دانشها بشتند این فریق
 زانکه این دانش نداند این طریق
 دانشی باید که اصلش ز آن سرست
 زانکه هر فرعی باصلش رهبرست
 هر پتری، بر عرض دریا کی پُرد
 تالُدن علم لدنی می برد^۱
 پس چرا علمی بیاموزی بمرد
 کش بیاید سینه راز آن پاك كرد
 چون ملایك گوی لا علم لنا
 تا بگیرد دست تو علمتنا
 گر در این مکتب ندانی توهجی
 همچو احمد پُری از نور حجی^۲
 اندر آن ویران که آن معروف نیست
 از برای حفظ گنجینه ی زری است
 موضع معروف کی بنهند گنج
 زین قبل آمد فرح در زیر رنج
 اشاره بمثل یا شبه مثل معروف که گفته اند «الفرح تحت الترح»
 چون دبیرستان صوفی زانو است
 حل مشکل را دو زانو جادو است

۱- پی برد : خ

۲- هجی بکسر هاء هو از در مصراع اول مماله «هجا» بمعنی تهجی حروف
 الفبا؛ و حجی در مصراع دوم بکسر حاء حطی مماله «حجی» بمعنی عقل و هوش است.

باز در همین زمینه در مجلد دوم مثنوی است:

چون نکردی هیچ سودی زین حیل
 ترك حیل کن که پیش آید دُول
 چونکه يك لحظه نخوردی بر، زفن
 ترك فن گو، می طلب رب المنن
 چون مبارك نیست بر تو این علوم
 خویشتن گولی کن و بگذر ز شوم
 چون ملایك گو که لا علم لنا
 یا الهی غیر ما علمتنا

تنبیه و توضیح

مقصود اصلی مولوی از آن قبیل گفته ها که نمونه اش نقل شد این است که لاف دعوی و غرور علوم و هنرهای رسمی تحصیلی، حجاب بصیرت معنوی و سد راه استفاضه دانشهای تازه می شود؛ خواه از نوع دانشهای درسی و علوم و معارف ظاهری باشد؛ یا دانشهای موهوبی و معارف حقه باطنی الهی؛ و منظور او اصل علوم و فنون درسی اکتسابی نیست.

آری همین غرور و پندار کمال است که انسان را از تکامل قوای علمی و عملی؛ و استفاده و کسب فیض ربانی که بوسیله نظر و صحبت اساتید و مشایخ تعلیم و تربیت و پیران ظاهر و باطن بطالبان مستحق می رسد باز می دارد؛ و او را ابدالدهر در جهل مرکب که بالاترین

شکنجه و عذاب دوزخ روحانی است می گذارد.

ملاحظه کنید در همین علوم و ادبیات درسی اکتسابی ؛ کسی از محضر استادان فن بخوبی فیض می گیرد و بهره مند می گردد که در خانه جهل و سرمنزل شاگردی و طالب علمی نشسته باشد ؛ یعنی خود را جاهل و مستحق تعلیم و استفاده بداند ؛ نه این که از در تصلف و باد بروت فضل نمایی در آید ؛ یا مانند شیادان عالم نمای عوام فریب، با تمویه و دغلی بخواهد جهل باطنی خود را در پرده تظاهر بعلم و دانش بپوشد ؛ و در این حال باتردستی و طراری چیزی از اندوخته های علم و هنر استاد که عالم حقیقی است برباید ؛ و چنان وانمود کند که آن را خود پیشتر می دانسته و از استاد بی نیاز بوده است !

بدیهی است که چون کسی با استاد بدعوی همسری و بحث و محاجه برخاست ؛ و خود را از درس و تعلیم مستغنی نشان داد ، طبعاً از فیض علم آموزی ، و نعمت شفقت و دلسوزی استاد و اهتمام او بیاد دادن دقایق علم و هنر بمستحقان حق شناس ، محروم و بی نصیب خواهد ماند .

مثل این گونه اشخاص تدلیس کار ، مثل بیماری است که بدعوی صحت و لاف تندرستی ، مرض خود را از طبیب پنهان داشته باشد ؛ پیدا است که در این حال توقع معالجه و تیمارداری پزشک ، بی جا و نا بمورد است من در غزلی گفته ام

گردوا می طلبی درد طلب کن که طبیب

نرود بر در آن خانه که بیماری نیست

آنچه گفتیم درباره دانشها و هنرهای تحصیلی ظاهری بود ؛ در

وادی فقر و سیر و سلوک، و دستگیری و رهبری پیران و مشایخ طریقت و تکمیل معارف باطنی نیز حقیقت امر همان طور است که در علوم ظاهری گفته شد؛ بل که روح مطلب خیلی دقیق تر و حساس تر از مسائل فوق است.

اینجا باید پیش استاد تسلیم صرف باشند؛ یعنی همه داشته‌های خود را اعم از علوم و معارف ظاهری، یا کمالات معنوی؛ حتی آنچه از قبیل کشف و شهود و کرامت و خرق عادت شمرده می‌شود؛ همه را يك جاپیش پای استاد بریزند و از سر همه دانسته‌ها و خواسته‌های خود برخیزند؛ و تمام هم و کوشش و قدرت و قوت جسمی و جانی خود را معطوف خدمت و متوجه روحانیت استاد سازند؛ تا از مواهب ولایت و عنایت، و پرتو تعلیم و تربیت او فیض بگیرند؛ اما مطمئن باشند که آنچه بسالکان پاکباز داده می‌شود بمراتب گرانبها تر و ارجمندتر از آن چیزها است که سالکان از دست داده باشند؛ و در پایان کار کشف می‌شود که بردشان از باخت، و گرفتشان از داد، خیلی بیشتر و عالی تر بوده است، و بالجمله

چون ملايك گوی لا علم لنا

تا بگیرد دست تو علمتنا

آفتی بدتر ز پندار کمال

نیست در راه کمال ای ذودلال

«فلما جاءتهم رسلهم بالبينات فرحوا بما عندهم من العلم وحق

بهم ما كانوا به يستهزؤن : سورة غافر (= مؤمن) ج ۲۴ به ۸۳»

باز تکرار می کنم که مقصود در همه حال همان غرور و خودپسندی عالم نمایی است؛ نه حقیقت علم و دانش که خواه کسبی باشد و خواه موهوبی، در همه حال و همه جا و پیش همه کس ممدوح و مرغوبست.

توضیح فوق را برای آن افزودم که مبدا اشخاص غافل جاهل خام طمع از ظاهر گفته های مولوی و امثال وی، در اشتباه بیفتند؛ و بترك تحصیل و کسب علم و ادب درسی گفته، در انتظار علم لدنی موهوبی بنشینند تا بدرس و کتاب و معید و استاد و آمد و رفت مدرسه نیازمند نباشند، و از کار و کوشش دست بکشند و دریغوله بی بخزند، بهوس این که پیغمبر بشوند و علوم انبیا در دل تاریک ایشان سرازیر شود! باید متوجه باشیم که اکثر کلمات پخته سخته عرفا از قبیل متشابهات است که باید تفسیر و تأویل آن را از خود آنها، یا کسی که در روحانیت با آنها یکی است بخواهند.

معنی قرآن ز قرآن پرس و بس

وز کسی کاتش زده است اندر هوس

پیش قرآن گشت قربانی و پست

تا که عین روح او قرآن شده است

روغنی کو شد فدای گل بگل

خواه روغن بوی کن خواهی تو گل

کسی که از هوی و هوسهای نفسانی بکلی وارسته و بروح قرآن پیوسته باشد؛ در مقام ذکر و فؤاد با قرآن یکی است و در

حقیقت مدلول همان «ذکر» است که فرمودند: «فاسألوا اهل الذکر ان کتم لا تعلمون : سورة انبیا ، ج ۱۶ یه ۷» .

باید شنیده باشید که در واقعه جنگ صفین ؛ آنگاه که سپاه معاویه بحیله «عمرو عاص» قرآن بر سر نیزه‌ها کردند ؛ و باین تدبیر پای جمعی از یاران حضرت امام علی علیه السلام در میدان نبرد سست گردید ؛ علی علیه السلام فرمود «انا کلام الله الناطق» ؛ چرا که آن حضرت روح قرآن و کلام الله ناطق مجسم ، و مدلول حقیقی و مصداق تام و تمام «امام مبین» بود ؛ که در سورة «یس، ج ۲۲» قرآن کریم می‌خوانید «وکل شیء احصیناه فی امام مبین» .

باری تأویل آیات، متشابهات قرآن کریم را « هو الذی انزل علیک الکتاب منه آیات محکمات هن ام الکتاب و اخر متشابهات : آل عمران ج ۳ یه ۷»^(۱) جز خود صاحب کتاب ؛ یا کسی که در اوفانی، و با او در تجلی متصل و متحد شده باشد هیچ کس آگاه نیست.

ملخص مقال این که غرض اصلی مولوی از نکوهش علوم و فنون رسمی ؛ و امثال این عبارات که «این علوم بر تو مبارک نیست» و «سینه را از این علوم باید پاک کرد» ؛ و «موضع ناکشته و کاغذ سپید نابنوشته باید بود» ؛ همان دعوی و لاف و غرور دانشمندی و خرسند بودن بهمین مایه از مکتسبات درسی و آموخته های کتابی است ؛ نه

۱- درباره این آیه تحقیقی در تفسیر مثنوی «دز هوش ربا» نوشته ایم که چون طبع شده و بدسترس همه کس است آن را اینجا تکرار نکرده ایم .

نفس علوم و معارف اکتسابی؛ که اتفاقاً خود مولوی فرد شاخص گروه علما و تحصیل کردگان زمان خود بود؛ اکثر اصحاب و مشایخ طریقت وی؛ مانند سید برهان‌الدین محقق ترمذی و شمس‌الدین تبریزی و حسام‌الدین چلبی همه عالم تحصیل کرده بودند.

پدر مولوی نیز در اسم و مسمی هر دو بحقیقت «سلطان‌العلماء» بود؛ فرزندان مولوی نیز همه در تحت تربیت و رهبری وی بکسب علوم و فنون درسی بحثی روزگار گذرانده بودند؛ اما چنان شرط بود که دانسته‌های مدرسه، سد راه دانشهای معنوی، و حجاب عقل و روح ایشان در توجه بمعارف حقّه الهی نباشد.

مولوی با این که در علوم ظاهری و تبحر در همه شعب فنون و معارف اسلامی سرآمد اقران و اکفاء خود بود، در حضور «شمس‌تبریزی» چنان می‌نشست که گفתי بویی از این علوم بمشام او نرسیده، و حرفی از «الف‌بی‌تی» نخوانده بود^(۱)؛ ذره وار گرد آفتاب وجود «شمس» می‌گشت؛ و پیر تو عنایت و توجه او چشم دوخته، دانش و دین و آیین همه را از وی می‌جست و او را در جمیع امور ظاهر و باطن و احکام قلب و قالب پیشوا و مقتدای خود می‌شناخت.

همین مولوی است که در تعریف علم، و تحریض و تشویق مردم بتحصیل همین علوم و فنون رسمی می‌گوید:

خاتم ملک سلیمان است علم

جمله عالم صورت و جان است علم

۱- رجوع شود به «مقالات شمس» که در چند موضع مولوی را باین صفات که در متن اشاره کرده‌ایم ستوده است.

آدمی را زین هنر بیچاره گشت

خلق دریاها و خلق کوه و دشت

هم سؤال از علم خیزد هم جواب

همچنان که خار و گُل از خاک و آب

صد هزاران فضل دارد از علوم

جان خود را می نداند این ظلوم

درمباحث پیش هم در این باره صحبت کردم، و پاره‌یی از همین
ایات را با گفته‌های دیگر مولوی که مربوط به همین زمینه است خواندم؛
همه را تکرار نمی‌کنم؛ همین قدر می‌گویم کاملترین و رسیده‌ترین
مردان راه حق، کسی است که همچون مولانا در مرحله علوم ظاهر
متوقف نمانده و به آموخته‌ها و اندوخته‌های درس و کتاب قانع نشده؛
بل که از این درجه ترقی کرده تابع علوم باطن و سرمنزل ابدال و اولیای حق
رسیده؛ از آن مرتبه نیز بالاتر رفته تا بمقام باطن باطن که لنگرگاه
عشق و فنا و اتصال بحق باشد پیوسته است^۱

وانگهی باز بهمان گروه جاهل طماع تن آسان می‌گویم رسیدن
بمقام اولیا و دست یافتن بمرتبتی که بی واسطه معلم و کتاب از خزانه غیب
فیض بگیرند کار سهل و راه هموار آسانی نیست؛ و باین زودیه‌ها دست

نمی دهد؛ خیلی ریاضت و مشقت و از خود گذشتگی و صبر و بردباری لازم دارد؛ دست آخر هم موقوف بر عنایت و عطیۀ خاص الهی است. خلاصه این که اگر باین فکر باشند که از رنج درس و مدرسه و کتاب آسوده باشند؛ باید بدانند که فکرایشان بکلی غلط و ناصواب است، زیرا که اولین شرط لازم آن مرتبت که روح انسانی قابل اشراق انوار معنوی، و لایق کشف و شهود حقایق روحانی باشد، صفای ضمیر و تخلیه و تحلیۀ اخلاق است که شرح آن گذشت؛ و مؤونهٔ این ریاضت هزار بار سنگین تر و طاقت گدازتر، و محصلش بسی دیرپاب تر و دیررس تر از کار طالب علمی و زحمت تحصیل مدرسه و هنر کده است. تا شما را برای چه کار و کدام راه ساخته باشند « لکل عمل اهل »

مقایسهٔ تحصیل مدرسه با تهذیب اخلاق

کسی که راه مدرسه و ریاضت تهذیب نفس هر دو را رفته، و طعم هر دو را چشیده باشد، بیقین می داند و انصاف می دهد که چندین سال رنج تحصیل و مشقت درس و بحث مدرسه کشیدن؛ و بقول معروف سالیان دراز دود چراغ خوردن و سینه بحصیر مالیدن؛ تا رسیدن بدرجۀ اجتهاد و تبرز استادی در علوم و فنون رسمی، هزار بار آسانتر و سهل ترست، تا ریشۀ یکی از شهوات پست حیوانی، و یکی از خواهی های فاسد زشت نفسانی را از سرزمین طبع کردن و بجای او نهالی تازه از فضایل اخلاقی نشانند؛ و این امر در دشواری بحدی است که گاهی

جنبه بشریت و از پیش خود در هدایت و معالجه نفوس شریر اصلاح ناپذیر کاری از پیش نمی‌رود؛ و از حق تعالی این گونه خطاب می‌شنوند که پیغمبر اکرم ما شنید:

«انك لاتهدى من احببت ولكن الله يهدى من يشاء و هو اعلم بالمهتدين : سورة قصص ج ۲۰» ؛ «افانت تسمع الصم او تهدي العمى و من كان فى ضلال مبين : زخرف ج ۲۵» ؛ «انك لاتسمع الموتى ولا تسمع الصم الدعاء اذا ولوا مدبرين وما انت بهادى العمى عن ضلالنهم ان تسمع الا من يؤمن بآياتنا فهم مسلمون : سورة نمل ج ۲۰» ؛ «ليس عليك هديهم ولكن الله يهدى من يشاء : بقره يه ۲۷۲».

دست آخر باین نتیجه می‌رسیم که زمام اختیار نفوس و تغییر و اصلاح اخلاق انسانی در ید قدرت و مشیت ذات یکتای الهی است که بصفت «مقلب القلوب والابصار» و «يبدل الله سيئاتهم حسنات» ممتاز است یا کسی که در اثر فناء و اتصال بحق کسب آن قدرت کرده که مظهر «مقلب القلوب» شده باشد.

اما این که سلب قدرت و اهلیت هدایت و ارشاد خلایق حتی از رسولان اولوالعزم شده؛ بدو جهت است؛ یکی همانطور که اشاره شد از جنبه بشریت و حیثیت نبوت تشریعی تبلیغی انبیاء که وظیفه پیغامبری و تبلیغ احکام الهی است «فان اسلموا فقد اهتدوا و ان تولوا فانما عليك البلاغ : آل عمران یه ۲۰» ؛ «و جعلناهم ائمة يهدون بامرنا : انبياء : ج ۷ یه ۷۳». جهت دیگرش این است که همه خلایق شایستگی ارشاد و تغییر صفات رذیله و تبدیل مزاج روحانی بکوچه بن بست استحاله و امتناع عادی یا عقل عرفی می‌رسد؛ تا آنجا که از انبیای عظام نیز از

هدایت ندارند؛ گروهی از خلق ذاتاً طعمه دوزخ و مستحق ضلالت و عذاب باشند «ولقد بعثنا لكل امة رسولا ان اعبدوا الله واجتنبوا الطاغوت فمنهم من هدى الله ومنهم من حقت عليه الضلالة: سورة نمل ج ۱۴ به ۳۷»؛ «فريقاهدى و فريقاً حق عليهم الضلالة: اعراف».

و استحقاق گمراهی و عذاب درونی اقتضای ذاتی آن گروه باشد؛ نه باین سبب که از طرف خالق و معطی وجود، ظلم و جور و زور رفته باشد؛ بل که هر موجودی همان طور که مقتضای ماهیت و سرشت ذاتی غیر قابل تخلف اوست خلق شده؛ چنانکه در آیه شریفه سورة اعراف «و لقد ذرأنا لجهنم كثيراً من الجن والانس لهم قلوب لا يفقهون بها ولهم اعین لا يبصرون بها ولهم اذان لا يسمعون بها اولئك كالانعام بل هم اضل اولئك هم الغافلون: ج ۹ به ۱۷۹» و امثال آن بدان نکته اشاره رفته است.

و اقتضای ذاتی ماهیات چنانست که در مثل اگر خرما کاشتی لازمه ثمرش شیرینی است؛ و اگر حنظل کاشتی لازمه اش تلخی است؛ اگر عدد چهار آوردی مقتضی ذاتش زوجیت است؛ و اگر عدد پنج آوردی اقتضای ماهیتش فردیت است.

توقع این که حنظل شیرین باشد و خرما تلخ توقع انقلاب ماهیات و سلب خواص ذاتی است از اشیاء؛ بدان مثابه که مثلاً به خواهی عدد چهار فرد باشد، و عدد پنج زوج!

پیش از این هم گفتیم که جعل مرکب در ذاتیات نیست؛ بیش از این در این مسأله بحث و مکث نمی کنم «در خانه اگر کس است يك حرف بس است»!

اما این که در پاره‌یی از آیات شریفه قرآن کریم می‌خوانیم که اگر خدا می‌خواست همه کس را هدایت می‌کرد در مقام توحید ذات و مشیت و قدرت ذاتی ، و مرتبه قضای اجمالی و تجلی ذات للذات است، نه در مرحله فعل و تجلی فعلی و مقام قدر و اراده تفصیلی. در مقام اول می‌گوید « ولو شاء الله لهدیکم اجمعین : نحل ج ۱۴ یه ۱۰ » ؛ « بل لله الامر جمیعاً افلم یأس^۱ الذین آمنوا ان لو شاء الله لهدی الناس جمیعاً : رعد ج ۱۳ یه ۳۱ »

و در مقام دوم می‌گوید « انک لاتهدی من احببت » و « ان الذین حقت علیهم کلمه ربک لا یؤمنون : یونس ج ۱۱ یه ۹۶ » و « ولكن حقت کلمه العذاب علی الکافرین : زمر ج ۲۴ یه ۷۱ » و « افمن حق علیه کلمه العذاب افانت تنقذ من فی النار : زمر یه ۱۹ ».

نبوت تشریعی و ولایت تصرفی

گفتیم که سلب قدرت و اهلیت تبدیل نفوس و ارشاد همه طوایف خلق از حضرت رسول اکرم ناظر بجنبه بشریت و نبوت تشریعی تشریفی است ؛ اما از جنبه ولایت تصرفی تشریفی همانست که هم در خطاب بوی فرموده‌اند « مارمیت اذرمیت ولكن الله رمی » و « ان الذی یتابعونک انما یتابعون الله یدالله فوق ایدیهم : فتح ج ۲۶ یه ۱۰ » و « قل ان کنتم تحبون الله فاتبعونی یحبکم الله و یغفر لکم ذنوبکم : آل عمران ج ۳ یه ۳۱ » .

یعنی در مقام ولایت که مرتبه اتصال بحق است، دست او دست حق

واراده و قدرت او اراده و قدرت حق باشد.

و همچنین است سایر انبیای عظام که علاوه بر مقام تشریع، دارای مرتبه ولایت نیز باشند همانطور که رسول اکرم ما بود صلی الله علیه و آله و سلم.

و در فصول قبل دانستیم که اولیا مظهر قدرت حق در تقلیب قلوب و تبدیل سیئات باشند، و در اثر پیوستگی بکانون قدرت و اراده حق دارای قدرتی شده اند که قلوب خلق در دست ایشان همچون موم نرم است؛ پرتو همت و نظر ایشان سنگ را مبدل به در ثمین، و زهر را مستحیل بشکر و انگبین می کند؛ و آنچه در نظر ما محال می نماید در پیش ایشان ممکن می شود

شیخ فعال است بی آلت چو حق

با مریدان داده بسی گفتی سبق

دل بدست او چو موم نرم، رام

مهر او گه ننگ سازد گاه نام

اندر این یم ماهیان پر فنند

مار را از سحر ماهی می کنند

بس محال از تاب ایشان حال شد

نحس آنجا رفت و نیکو حال شد

زهر آنجا رفت و شکر شد یقین

سنگ آنجا رفت و شد در ثمین

اولیاء را هست قدرت از اله

تیر رفته باز گرداند ز راه

اهمیت مکتب تصوف و عظمت اقیانوس فکر مولوی

از این مقدمات که شنیدید باز در پیچه‌یی پیش چشم شما باز می‌شود و عظمت مولوی را می‌بینید و با اهمیت مکتب تصوف و اقیانوس بی‌کران فکر او آشنا می‌شوید که همه عقده‌ها و احوال روحی و عقاید و افکار بشر را و ارسی و زیرورو کرده؛ و آخرین دواي دردهای روحانی را که بهتر و برتر از آن متصور نیست کشف نموده است.

مولوی خوب تشخیص داده بود که در تبدیل مزاج روحانی و اصلاح نفوس بشری از علم و عقل و زهد و عبادت و امثال آن هیچ کدام کاری ساخته نیست؛ و گره آن مشکلات و دیگر معماهای روحانی بشر هرچه هست، تنها از عشق و نیستی هستی سوز «موتوا قبل ان تموتوا» باز می‌شود و بس؛ و از این جهت فریاد می‌زند که

آزمودم مرگ من در زندگی است

چون رهم زین زندگی پابندگی است

اقتلونی اقتلونی یا ثقات

ان فی قتل حیاتاً فی حیات

داند آن کونیک بخت و محرم است

زیر کی ز ابلیس و عشق از آدم است

عشق چون کشتی بود بهر خواص
کم بود آفت ، بود اغلب خلاص

عشق جوشد بحر را مانند دیگ
عشق ساید کوه را مانند ریگ
عشق بشکافد فلک را صد شکاف
عشق لرزاند زمین را از گزاف

پوزبند و سوسه عشق است و بس
ورنه از سواس کی رسته است کس

عاشقان را کار نبود با وجود
عاشقان را هست بی سرمایه سود
بال نی و گرد عالم می پرند
دست نی و گو ، زمیدان می برند
عاشقان اندر عدم خیمه زدند
چون عدم يك رنگ و نقش واحدند

هیچ کس را تا نگردد او فنا
نیست ره در بارگاه کبریا
هست معراج فلک این نیستی
عاشقان را مذهب و دین نیستی

پس چه باشد عشق ، دریای عدم
 در شکسته عقل را آنجا قدم
 کاشکی هستی زبانی داشتی
 تا ز هستان پرده‌ها برداشتی
 هر چه گویی ای دم هستی از آن
 پرده دیگر بر او بستی بدان
 ضمیر اشاره «از آن» به عشق و دریای عدم بر می‌گردد ؛ یعنی
 چون عشق دریای عدم است که نهایت و پایان ندارد؛ وجودهای محدود
 قادر بر وصف و تعریف عشق نیستند، و اگر چیزی بگویند بیشتر بر ابهام و
 تیره شدن آن حقیقت روشن می‌افزایند و پرده‌یی دیگر بر پرده‌های آن می‌بندند.
 هر چه گویم عشق را شرح و بیان
 چون بعشق آیم خجل باشم از آن
 عقل در شرحش چو خرد در گل بخفت
 شرح عشق و عاشقی هم عشق گفت
 آفتاب آمد دلیل آفتاب
 گر دلالت باید از وی رو متاب

پس سقام عشق، جان صحت است
 رنجهایش حسرت هر راحت است
 ملك دنیا تن پرستان را حلال
 ما غلام ملك عشق بی زوال

پایان قسمت اول

ASHMIR UNIVERSITY
LIBRARY.
ANED

DATE LOANED

DATE LOANED

Class No. 954 Book No. H47T

Copy 6467

Class No. 954 Copy 264
Vol. No

Accession No. 26467

**JAMSHIR UNIVERSITY
LIBRARY.**

DATE LOANED

Class No. 954 **Book No.** H47T

Vol. _____ **Copy** _____

Accession No 26467

--	--	--	--

Call No.....

Account No.....

This book should be returned on or before the last date stamped on this label.
An overdue charge of 6 nP. will be levied for each day kept beyond that day.

J. & K. UNIVERSITY LIBRARY

Date...

ASHMIR UNIVERSITY
LIBRARY.

DATE LOANED

Class No

Book No. H47T

Vol.

COPY

Accession No

Call No.....
Account No.....

This book should be returned on or before the last
An overdue charge of 6 nP. will be levied for each day
kept beyond that day.

J. & K. UNIVERSITY LIBRARY

Date...

